حیاتِ انور۔ مرتبہ مولوی سید محمد ازہر شاہ صاحب قیصر، چھوٹی تقطیع، کاغذ کتابت وطباعت بہتر، ۳۶۰ صفحات، قیمت: للعہ پتہ: سید محمد ازہر شاہ قیصر، شاہ منزل، دیوبند، یو.پی. پاکستان میں ملنے کا پتہ: مولانا محمد انوری مہتمم مدرسہ تعلیم الاسلام، محلہ سنت پورہ، لائل پور۔

دارالعلوم دیوبند نے جو اساطین علم وفن پیدا کیے ان میں حضرت مولانا سید محمد انور شاہ کشمیریؒ کی شخصیت بہت نمایاں تھی، وہ اپنے علمی تبحر اور وسعت نظر کے لحاظ سے ائمۂ سلف کی یاد تازہ کرتے تھے، ان کو جملہ اسلامی علوم خصوصاً حدیث پر بڑا عبور حاصل تھا، اور ان کے حلقۂ درس سے بہت سے نامور علماء پیدا ہوئے، مگر ابتک ایسی جلیل القدر شخصیت کے حالات اور سوانح مرتب نہیں کیے جا سکے تھے، ہمیں خوشی ہے کہ شاہ صاحب موصوف کے صاحبزادہ سید محمد ازہر شاہ نے ان کے مخصوص تلامذہ اور عقیدتمندوں سے شاہ صاحب کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر مضامین لکھا کر کتابی صورت میں شائع کیا ہے، جس میں صاحبزادہ صاحب کے علاوہ متعدد معروف اہل قلم شامل ہیں، اس مجموعہ سے شاہ صاحب کی زندگی، علمی کمالات، دینی وملی خدمات، درسی خصوصیات، محدثانہ عظمت، فقہ حنفی میں رسوخ وغیرہ پر روشنی پڑتی ہے، مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم اور مولانا قاری محمد طیب صاحب کے مضامین خاص طور سے قابل قدر ہیں، یہ مجموعہ شاہ صاحب کے حالات وعلمی کمالات کے ساتھ حدیث، فقہ اور کلام میں ان کی عالمانہ اور نادر تحقیقات واجتہادات پر مشتمل ہے، اس اعتبار سے یہ کتاب خواص اہل علم کے مطالعہ کے لائق ہے۔

"ض"

جلد ۸۲ ماہ ربیع الثانی ۱۳۷۸ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۵۸ء نمبر ۵

مضامین

شذرات

پاکستان کا انقلاب کچھ زیادہ تعجب انگیز نہیں، وہاں کے خود غرض ارباب سیاست نے پاکستان کو تباہی کی جس منزل تک پہنچا دیا تھا، اس کا انجام یہی ہونا تھا، اسکے سوا پاکستان کو بچانے کی اور کوئی شکل نہیں تھی، اس انقلاب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہو کہ اس سے ملک کے امن وامان اور روزمرہ کی زندگی میں کوئی خلل نہیں آیا، ہر قسم کی بے عنوانیوں کا انسداد شروع ہوگیا، خود غرضوں اور ملک کے بدخواہوں کے سوا ہر طبقہ اس انقلاب سے مطمئن اور مسرور ہو، اس لیے بظاہر اس انقلاب کے نتائج بڑے خوشگوار ہیں، لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اسکا آخری نتیجہ کیا نکلے گا اور وہ آیندہ کہاں تک مفید ثابت ہوگا، ابھی اس راہ میں بڑے نازک مراحل اور ابتلا، وآزمایش کے بہت سے مقامات ہیں، اگر جنرل ایوب ان سے دامن بچا کر نکل گئے اور پاکستان کو بھی خطرات سے بچا لے گئے تو یہ ان کا بڑا کارنامہ ہوگا، اور یہ سوچنا پڑیگا کہ پاکستان جیسے ملکوں کیلئے جن کی کشتی ہمیشہ ڈگمگاتی رہتی ہو، تعمیری دور میں محدود جمہوریت اور صالح ڈکٹیٹر شپ مفید ہو یا جمہوریت،

جمہوریت کی خوبیوں اور ڈکٹیٹر شپ کی خرابیوں کے باوجود یہ ضروری نہیں کہ پارلیمنٹری جمہوریت ہر ملک اور ہر حالت کے لیے مفید اور ڈکٹیٹر شپ ہر حالت میں مضر ہو، مصطفی کمال اور جمال عبد الناصر کی ڈکٹیٹر شپ کے فوائد سے کون انکار کرسکتا ہے، مشرقی خصوصاً اسلامی ملکوں میں جمہوریت کے نتائج اور پاکستان میں جمہوریت کے تماشے سب کی نگاہ کے سامنے ہیں، ایک ہندوستان میں کسی حد تک جمہوریت کامیاب کہی جاسکتی ہو، مگر اس میں جمہوریت کی خوبی سے زیادہ پنڈت جواہر لال نہرو کی شخصیت کو دخل ہو، اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے بعد جمہوریت کے نتائج کیا نکلیں گے، ترقی یافتہ ملکوں کے لیے بلا شبہہ جمہوریت بہترین نظام حکومت ہو لیکن ایسے پسماندہ اور غیر تعلیم یافتہ ملکوں کیلئے جن کے عوام میں کوئی سیاسی شعور نہو اور جنکے خواص تک قومی سیرت وکردار سے محروم ہوں اور انکے ہاتھوں ملک کی کشتی ہمیشہ ڈانواں ڈول رہتی ہو، تعمیر نو کے عبوری دور میں شخصیت صالحہ یعنی اچھی ڈکٹیٹر شپ یا محدود جمہوریت ہی زیادہ مفید ہو، ان دونوں سے جمہوریت کا اصل

مقصد ونشا یعنی ملک کا مفاد پوری طرح حاصل ہوجاتا ہو، لیکن ڈکٹیٹر شپ محض علاج کی حیثیت سے مفید ہو، مستقل نظام حکومت کی حیثیت سے نہیں اور یہی صورت پاکستان میں بھی ہوگی،

عجیب بات ہو کہ اردو کو اس کے اصلی وطن سے تو نکالنے کی کوشش جاری ہو اور اڑیسہ اور جنوبی ہند جیسے دور دراز علاقوں میں اسکی حمایت ہو رہی ہو اور اسکے حقوق مل رہے ہیں، چنانچہ اندھرا پردیش میں وہ علاقائی زبان مانی جاچکی ہے، اور حال میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کا جو اجلاس حیدرآباد میں ہوا ہو اس میں جنوبی ہند کے کئی نمایندوں نے اردو میں تقریریں کیں اور وہاں کے ایک ممتاز کانگریسی کارکن شری ام بی داور نے اردو کی حمایت اور ہندی والوں کی تنگ نظری پر ایک بیان دیا ہے، جسمیں انھوں نے اردو کے جائز حقوق کا مطالبہ اندھرا پردیش میں اردو کے علاقائی زبان بنائے جانے پر اظہار مسرت اور دلی اور اترپردیش میں اسکے حقوق کی پامالی پر اظہار افسوس کیا ہو اور اسکا اعتراف کیا ہو کہ جنوبی اور شمالی ہند کو متحد کرنے میں اردو اور ہندی دونوں کو حصہ لینا ہے،

مگر خود اردو کے وطن میں یہ حال ہے کہ لسانی کمیٹی کی سفارش کے باوجود، اردو دلی کی علاقائی زبان نہیں مانی گئی اور مرکزی حکومت نے جس کے وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو ہیں، اس سفارش کو رد کردیا، اور میر وغالب کی دلی کی زبان تنہا ہندی رکھی گئی اور اب اسکو جلد سے جلد رائج کرنے کی کوشش کیجارہی ہو، اردو کے بارہ میں کانگریس کی تجویزوں، مرکزی حکومت کی سفارش اور خود اترپردیش کی حکومت کی زبانی تائید کے باوجود یہاں مرکز کی سفارش پر کوئی عمل نہیں کیا گیا اور اسکی پالیسی میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہوئی، یہ بھی اردو کی قسمت ہے کہ پنڈت جواہر لال کے ایک اشارہ پر ہندوستان کا نقشہ بدل سکتا ہے لیکن انکی حمایت کے باوجود اردو کی قسمت نہیں بدلتی،

مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ کی جانب سے ہمارے پاس آٹھ دس کتابیں آئی ہیں، جن سے معلوم ہوا کہ شعبہ کے لائق صدر شیخ عبد الرشید صاحب اور اس کے ہونہار ریڈر خلیق نظامی صاحب کی کوشش اور توجہ سے شعبۂ تاریخ میں ہندوستان کی تاریخ کے متعلق بہت مفید کام انجام پا رہے ہیں، اور اسکی قدیم فارسی تاریخیں اور دوسرے مآخذ جو اب تک شائع نہیں ہوئے تھے یا شائع ہو چکے تھے مگر اب نایاب ہیں ان کو دوبارہ تصحیح وتہذیب

کے اہتمام کے ساتھ شائع کیا جارہا ہے، اسکے علاوہ ہندی میں متعدد کتابیں شائع کی گئی ہیں، شیخ عبدالرشید صاحب نے حسب ذیل کتابیں ایڈٹ کی ہیں (۱) تاریخ فیروزشاہی، ضیاء الدین برنی، اسکو پہلی مرتبہ سر سید احمد خاں نے ایڈٹ کیا تھا، اور بنگال ایشیاٹک سوسائٹی نے اسکو شائع کیا تھا، مگر اب وہ نایاب تھی (۲) تاریخ داودی، از عبداللہ، یہ ہندوستان کے سوری خاندان کی اہم تاریخ ہے، مگر ابتک غیر مطبوعہ تھی (۳) مفتاح الفتوح، یہ امیر خسرو کی ایک تاریخی مثنوی ہے جس میں جلال الدین خلجی کی فتوحات کا حال ہے، یہ بھی غیر مطبوعہ تھی (۴) بالمکند نامہ، یہ مغلوں کے آخری دور کے بادشاہ گر امیر سید عبداللہ خاں کے رقعات کا مجموعہ ہے، جسکو منشی بالمکند نے جمع کیا تھا، اس میں اس دور کے اہم تاریخی معلومات ہیں (۵) جلال الدین خلجی، یہ شیخ عبدالرشید کی تصنیف کا ہندی ترجمہ ہے (۶) ضیاء الدین برنی، یہ بھی شیخ صاحب کی تصنیف کا ہندی ترجمہ ہے، حسب ذیل کتابیں سید اطہر عباس صاحب نے ہندی میں لکھی ہیں: (۷) خلجی کالین بھارت یعنی ہندوستان کا دور خلجی (۸) تغلق کالین بھارت دو جلدوں میں (۹) ترک کالین بھارت (۱۰) شیخ فرید الدین گنج شکر، یہ خلیق نظامی صاحب کی انگریزی تصنیف ہے۔ یہ سب کتابیں تاریخ ہند کے طالب علموں کیلیے بہت مفید اور بڑی کارآمد ہیں، جن صاحب کو ضرورت ہو وہ شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی سے منگا سکتے ہیں، شعبۂ تاریخ کیجانب سے مڈیول انڈیا کوارٹرلی کے نام سے ایک سہ ماہی رسالہ بھی نکلتا ہے جس میں ہندوستان کی تاریخ پر مفید اور محققانہ مضامین ہوتے ہیں۔

افسوس ہے کہ گذشتہ مہینہ مولانا اختر احسن صاحب اصلاحی مہتمم مدرسۃ الاصلاح سرائمیر نے انتقال کیا، وہ مولانا حمید الدین فراہی کے ارشد تلامذہ میں تھے، انکو انھوں نے اپنے مخصوص طرز پر کلام مجید پر غور و فکر اور اسکی تفسیر و تاویل کی تعلیم دی تھی اور وہ اسکے اچھے شارح و ترجمان تھے، درسیات میں بھی پوری دستگاہ حاصل تھی، دینداری اور زہد میں بھی استاد بزرگ کے شاگرد رشید تھے، انھوں نے پوری زندگی نہایت سادگی اور قناعت کے ساتھ ایک قلیل معاوضہ پر مدرسۃ الاصلاح کی خدمت میں گذار دی، اس زمانہ میں غربت و عسرت کیساتھ علم دین کی خدمت صرف عربی مدارس کا حصہ ہے، وہ طبعاً بڑے نیک نفس، خاموش، عزلت پسند اور نام و نمود سے بے نیاز تھے، ورنہ ان کے بعض رفقاء کی طرح انکا شمار بھی مشاہیر میں ہوتا، مدرسۃ الاصلاح کی روح رواں اب یہی تھے، وفات کے وقت پچپن سال کے قریب عمر رہی ہوگی، اللہ تعالیٰ علم و دین کے اس خادم کو اپنی رحمت و مغفرت سے سرفراز فرمائے۔

مقالات

مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں

الہلال کا مطالعہ

(ملی صور کی حیثیت سے)

از جناب سید صباح الدین عبدالرحمن ایم، اے

(۲)

(سلسلہ کے لیے دیکھیے جون ۱۹۵۸ء کا معارف)

الہلال ہندوستان کے مسلمانوں کی مذہبی، ذہنی اور سیاسی زندگی کا ایک اہم موڑ بھی ہے، انگریزوں کی حکومت ہندوستان میں جیسے جیسے مستحکم ہو رہی تھی، ویسے ویسے مغربی علوم و فنون اور اس کی نظر فریب تہذیب مسلمانوں کے مذہبی، اخلاقی اور تہذیبی روایات کو مسمار کر رہی تھی، اور مسلمان سیاسی غلامی کے ساتھ ذہنی غلامی میں بھی مبتلا ہوتے جا رہے تھے، اور ان کو خیال ہوگیا تھا کہ مذہب اسلام محض مابعد الطبیعاتی عقائد کا ایک مجموعہ ہے جو بدلے ہوئے معاشرتی، تمدنی اور عمرانی حالات میں ان کی زندگی سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا ہے اور وہ جدید تعلیم اور مغربی تہذیب کی نقل و تقلید ہی کو نجات کا ذریعہ سمجھنے لگے تھے لیکن مولانا کا یہ راسخ عقیدہ تھا کہ اسلام محض ایک ذہنی تصور اور عقائد و عبادات کا مجموعہ نہیں بلکہ انسانی زندگی کے لیے ایک مکمل قانون ہے،

چنانچہ فرماتے ہیں :-

" اسلام انسان کے لیے ایک جامع اور مکمل قانون لے کر آیا اور انسانی اعمال کا کوئی مناقشہ ایسا نہیں جس کے لیے وہ حکم نہ ہو، وہ اپنی توحید تعلیم میں نہایت غیور ہے، اور کبھی پسند نہیں کرتا کہ اس کی چوکھٹ پر جھکنے والے کسی دوسرے دروازے کے سائل بنیں، مسلمانوں کی اخلاقی زندگی ہو یا علمی، سیاسی ہو یا معاشرتی، دینی ہو یا دنیاوی، حاکمانہ ہو یا محکومانہ، وہ ہر زندگی کے لیے ایک اکمل ترین قانون اپنے اندر رکھتا ہے، اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ دنیا کا آخری اور عالمگیر مذہب نہ ہو سکتا، وہ خدا کی آواز اور اس کی تعلیم گاہ کا حلقۂ درس ہے، جس نے خدا کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ دیا ہو، اور پھر کسی انسانی دست گیری کا محتاج نہیں، یہی وجہ ہے کہ قرآن نے ہر جگہ اپنے تئیں امام مبین، حق الیقین، نور و کتاب مبین، تبیاناً لکل شئی، بصائر للناس، ہادی، ہدی الی السبیل، جامع اضراب و امثال، بلاغ الناس، حادی بجرد بر اور اسی طرح کے ناموں سے یاد کیا ہے۔ اکثر موقعوں پر کہا کہ وہ ایک روشنی ہے، اور روشنی جب نکلتی ہے تو ہر طرح کی تاریکی دور ہو جاتی ہے، خواہ وہ مذہبی گمراہیوں کی ہو، خواہ سیاسی"۔ (الہلال ۸ر ستمبر ۱۹۱۲ء ص ۵)

ہندوستان میں برطانوی حکومت کے نمائندے چاہتے تھے کہ اپنے تمدن کی بوقلمونی سے مسلمان نوجوانوں کو اپنے میں جذب کر کے ان کو ان کی ملی روایات سے بیگانہ کر دیں، مولانا نے محسوس کیا کہ اگر مسلمانوں سے ان کی دینی اور ملی غیرت رخصت ہو گئی تو ان پر ضلالت و گمراہی کا ایک شیطان مسلط ہو جائے گا، اور اگر انھوں نے "اتباع دین" اور "اعتصام بحبل المتین" کو اپنا نصب العین بنایا تو نہ صرف یہ کہ ان کی گذشتہ عظمت ان کو دوبارہ حاصل ہو جائے گی، بلکہ وہ زمین پر جس قدر کمال اور جمال ہیں، وہ سب ان کے لیے ہوں گے، الہلال کی دعوت اسی نصب العین پر مشتمل تھی،

چنانچہ مولانا لکھتے ہیں :-

" الہلال کا اصلی مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ مسلمانوں کو ان کے تمام اعمال و معتقدات میں صرف کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے، اور خواہ تعلیمی مسائل ہوں، خواہ تمدنی ہوں، سیاسی ہوں، خواہ اور کچھ، وہ ہر جگہ مسلمانوں کو صرف مسلمان دیکھنا چاہتا ہے، اس کی صدا صرف یہی ہے کہ تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا و بینکم، اسی کتاب اللہ کی طرف آؤ جو ہم اور تم دونوں میں مشترک ہے اور جس سے کسی کو اعتقاداً انکار نہیں"۔ (۸ر ستمبر ۱۹۱۲ء، ص ۲)

اس دعوت کو مختلف پیرایہ میں تکرار کے ساتھ بیان کرتے رہے، اور ہر موقع پر تلقین کی کہ اگر مسلمان زندگی حاصل کر سکتے ہیں تو مسلمان بن کر، ان کے ہاں خود شمع کا نوری جل رہی ہے تو ان کو کسی فقیر کے جھونپڑے سے اس کا ٹمٹماتا ہوا دیا چرانے کی کیا ضرورت ہے؟ (الہلال ۹ر اکتوبر ۱۹۱۲ء ص ۲)

اور بہت ہی واضح طریقہ پر بتایا کہ

" ہمارا عقیدہ ہے کہ جو مسلمان اپنے کسی عمل و اعتقاد کے لیے بھی قرآن کے سوا کسی دوسری جماعت یا تعلیم کو اپنا رہنما بنائے، وہ مسلم نہیں، بلکہ شرک فی صفات اللہ کی طرح شرک فی صفات القرآن کا مجرم اور اس لیے مشرک ہے"۔ (الہلال ۸ر ستمبر ۱۹۱۲ء)

الہلال کے تمام مضامین میں اسی کی ہدایت ہے کہ مسلمانوں کی کوئی خواہش ہو، کوئی ارادہ ہو، کوئی تعلیم اور کوئی پالیسی ہو، تو صرف اتباع قرآن ہو، اور وہ "اس تنکے کی طرح جس کو کسی بحر طوفان خیز میں ڈال دیا گیا ہو، اپنے تئیں تعلیم الٰہی کے سمندر میں چھوڑ دیں، جس طرف وہ چاہے، لے جائے اور جس کنارے چاہے انھیں لگا دے"۔ اور اپنے قلم کے ابلتے ہوئے جوش کے ساتھ مسلمانوں کو جھنجھوڑ کر اسی پیام کو دہراتے اور "فرق تا بقدم ایک صدائے ربانی" اور "بصیرت الٰہی" بن کر کہتے رہے کہ

"اے وہ لوگو کہ ایمان اور اسلام کے مدعی ہو تو صرف دعویٰ کافی نہیں، اگر زندگی چاہتے ہو تو اسلام میں پورے پورے آجاؤ اور شیطان کے قدم بہ قدم نہ چلو"

اور پھر مسلمانوں کو قرآن پاک اور اسلام کی طرف مراجعت کرانے کی خاطر الہلال میں الامر بالمعروف والنہی عن المنکر (یکم اگست ۱۹۱۲ء) القسطاس المستقیم (۹ر اکتوبر ۱۹۱۲ء) الجہاد فی الاسلام (۱۳ر نومبر ۱۹۱۲ء) عید اضحیٰ (۳۰ر نومبر ۱۹۱۲ء) موعظۂ و ذکری (۶ر اگست ۱۹۱۳ء) الحج (۱۲ر نومبر ۱۹۱۳ء) محرم الحرام (۳ر دسمبر ۱۹۱۳ء) حقیقۃ الصلوٰۃ (مارچ ۱۹۱۴ء) وغیرہ جیسے مضامین لکھے، اور اپنے ہر مضمون میں یہی ظاہر کرتے رہے کہ مسلمانوں کی ساری مصیبتیں صرف اس غفلت کا نتیجہ ہیں کہ انھوں نے قرآن پاک کو چھوڑ دیا اور وہ سمجھنے لگے ہیں کہ صرف روزہ و نماز کے مسائل کے لیے اس کی طرف نظر اٹھانے کی ضرورت ہے، ورنہ تعلیمی، تمدنی اور سیاسی اعمال سے اس کو کوئی سروکار نہیں، اسی خیال نے انکو قرآن سے دور کیا، اور جس قدر اس سے دور ہوتے گئے، اتنی ہی تمام دنیا ان سے دور ہوتی گئی، اور وہ جس طرف بڑھے، گمراہی کی ظلمت سے دوچار ہوئے۔ (۸ر ستمبر ۱۹۱۲ء)

انھوں نے اپنی تحریروں کے ذریعہ مسلمانوں پر واضح کیا کہ وہ اسی وقت تک ترقی کرتے رہے جب تک کہ قرآن حکیم کی اشاعت اور تبلیغ ان کا قومی عشق رہا، اور ان کی تاریخ میں جو کچھ بھی ہے صرف اسی کے لیے ہے انھوں نے اپنا وطن چھوڑا تو اسی کے لیے، عزیز و اقربا سے مہجور ہوئے تو اسی کی خاطر، مال و دولت لٹایا تو اسی کی یاد میں، ان کی تلواریں بے نیام ہوئیں تو اسی کی صولت کے لیے، اور ان کی گردنوں میں خون بہا تو اسی کے عشق میں، کیونکہ ان کی قومی زندگی کی صدا یہ تھی: میری عبادت، میری قربانی، میرا جینا، میرا مرنا، غرضیکہ زندگی اور زندگی میں جو کچھ ہے، سب اللہ کے لیے ہے، جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔" (الہلال، ۴ر فروری ۱۹۱۲ء)

وہ مسلمانوں کو بہت ہی دلنشین انداز میں بتاتے رہے کہ قرآن پاک دنیا کی سب سے بڑی سعادت ہے،

جس کے ذریعہ کشور انسانیت کی تعمیر از سر نو ہوئی جس نے نیکیوں کا ایک لشکر ترتیب دیا جس نے صدیوں کی پھیلی ہوئی گمراہیوں کو شکست دی اور قرآنی بندگی اور پرستش کی ایک ایسی بادشاہت قائم کر دی جس کے آگے دنیا کی تمام ماسوا اللہ طاقتیں سرنگوں ہو گئیں (۱۵ر اگست ۱۹۱۴ء ص ۲۱۰)

اور وہ خود قرآن مجید کو ایسی روشنی سمجھتے تھے جس کے ذریعہ انسانی اعمال کی تمام تاریکیاں دور ہو سکتی ہیں، اس لیے بڑے وثوق اور یقین کے ساتھ بار بار کہتے رہے کہ انسانی اعمال کی کوئی شاخ نہیں جس کے لیے اس کے اندر کوئی فیصلہ نہ ہو، اور اسی سلسلہ میں فرمایا کہ اگر سیاسی اعمال کی بھی کوئی راہ ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی سلامتی قرآن سے نہ ملے، اور وہ خود اس کے قائل تھے کہ مسلمانوں کی سیاسی گمراہیاں صرف اس لیے ہیں کہ انھوں نے قرآن کے "دست رہنما" کو چھوڑ دیا ہے، ورنہ تاریکی کی جگہ ان کی طرف روشنی ہوتی، اسی لیے انھوں نے ان کو بتایا کہ اگر وہ اپنی سیاسی زندگی کو بھی مذہب سے وابستہ کر لیں اور سیاسی راہ کو مذہبی حکم کے مطابق اختیار کریں تو اسلام کے خوارق سے بعید نہیں کہ وہ ان کو ان موانع راہ سے بالکل محفوظ کر دے اور وہ اس امن و سکون کے ساتھ راہ سے گذر جائیں کہ سیاسی جد و جہد میں ان کا وجود ایک مثال مستثنیٰ ہو (۶ر نومبر ۱۹۱۲ء ص ۸)

اور جب وہ مسلمانوں کو اپنی سیاست کی اساس بھی مذہب اور کلام پاک پر رکھنے کی بار بار تلقین کر رہے تھے، تو ایک صاحب نے ان کے مضامین پڑھ کر ان کو لکھا کہ آپ مسلمانوں کے تمام امراض کا علاج مذہب اور قرآن سمجھتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ان میں اسلام کی اصلی نہ کہ رسمی روح پیدا کی جائے لیکن سیاسی اور مذہبی تعلیم کو خلط ملط نہ کریں بلکہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ رکھیں، اس کے جواب میں مولانا نے لکھا کہ

آپ فرماتے ہیں کہ پولیٹیکل مباحث کو مذہبی رنگ سے الگ کر دیجئے، لیکن اگر الگ

کردیں تو ہمارے پاس باقی کیا رہ جاتا ہے، ہم نے تو اپنے پولیٹیکل خیالات بھی مذہب ہی سے سیکھے ہیں، وہ مذہبی رنگ ہی میں نہیں بلکہ مذہب کے پیدا کیے ہوئے ہیں، ہم انھیں مذہب سے کیونکر الگ کردیں، ہمارے عقیدہ میں تو ہر وہ خیال جو قرآن کے سوا اور کسی تعلیم گاہ سے حاصل کیا گیا ہو، وہ ایک کفر صریح ہے، اور پالیٹکس بھی اسی میں داخل ہے، افسوس کہ آپ حضرات نے اسلام کو کبھی بھی اس کی اصلی عظمت میں نہیں دیکھا، ماقدروا اللّٰہ حق قدرہ (۸ ستمبر ۱۹۱۲ء ص ۵)

پھر مسلمانوں کی خودداری اور حمیت کو ابھارتے ہوئے انھوں نے اسی مضمون میں لکھا کہ

"مسلمانوں کے لیے اس سے بڑھ کر شرم انگیز سوال نہیں ہو سکتا کہ وہ دوسروں کی پولیٹیکل تعلیموں کے آگے سر جھکا کر راستہ پیدا کریں، ان کو کسی جماعت میں شریک ہونے کی ضرورت نہیں، وہ خود دنیا کو جماعت میں شامل کرنے والے اور اپنی راہ پر چلانے والے ہیں، اور صدیوں تک چلا چکے ہیں، وہ خدا کے سامنے کھڑے ہو جائیں تو ساری دنیا انکے آگے کھڑی ہو جائے گی، ان کا خود اپنا راستہ ہے، راہ کی تلاش میں کیوں اوروں کے دروازہ پر بھٹکتے پھریں، خدا ان کو سربلند کرتا ہے تو کیوں اپنے سروں کو جھکاتے ہیں، وہ خدا کی جماعت ہیں اور خدا کی غیرت (والغیرة من شان حضرة الربوبیة) اس کو کبھی گوارا نہیں کر سکتی کہ اس کی چوکھٹ پر جھکنے والوں کے سر غیروں کے آگے بھی جھکیں۔ ان اللّٰہ یغفر ان یشرک بہ ویغفر مادون ذالک لمن یشاء۔"

مولانا الہلال کے ہر مضمون میں مسلمانوں کو بتا رہے تھے کہ وہ خیر الامم ہیں، وہ دنیا میں صلح و امن کے پیامبر ہیں، انھوں نے تلوار بھی اٹھائی ہے تو صلح کی حمایت میں، فتنہ و فساد اگر اوروں کے لیے معیوب ہے تو ان کے لیے معصیت و فسق ہے، اس لیے ان کے اعمال ایسے ہوں کہ تمام دنیا کی قومیں انکی اتباع کریں، اور زندگی کے ہر حسن و جمال میں انکے خد و خال عالم کے لیے نمونہ بنیں۔

"دنیا میں اعلان حق برگزیدہ ہستی اور جماعت کا فرض رہا، مگر مسلمانوں کا تو سرمایۂ زندگی یہی فرض ہے، وہ دنیا میں اس لیے کھڑے کیے گئے ہیں کہ خیر کی طرف داعی ہوتے ہیں، نیکی کا حکم دیتے ہیں اور برائی کو جہاں کہیں دیکھتے ہیں، اپنے تئیں اس کا ذمہ دار سمجھتے ہیں۔"

اور جب مولانا کلام پاک کی آیتوں کی دلنشین تعبیر اور تفسیر سے مسلمانوں پر یہ واضح کرتے کہ

"تم تمام امتوں میں سب سے بہتر امت ہو کہ اچھے کاموں کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو، اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔"

"خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے تم کو تمام دنیا کے لیے ایک عدل قائم کرنے والی امت بنایا کہ دنیا کے لیے تم ایک گواہ عادل کی حیثیت سے شہادت دے سکو۔" (۲۸ اگست ۱۹۱۲ء ص ۶)

تو ان کو پڑھ کر مسلمان اپنی تخلیق کی عظمت سے سرشار ہو جاتے، قرآن پاک کی مذکورہ بالا آیتیں نئی نہ تھیں، لیکن مولانا نے ان کی تشریح کچھ اس انداز سے کی کہ مسلمانوں کو پھر سے شرح صدر ہوا، اور یہ الہلال کا بڑا احسان ہے کہ جب مسلمان انگریزوں اور ان کے تمدن کی برتری اور فوقیت سے مرعوب ہو کر احساس کمتری میں مبتلا ہو رہے تھے تو اس وقت مولانا نے ان کو ان کی "امتیاز ملی" اور "شرف خصوصی" کی طرف توجہ دلا کر ان میں احساس برتری پیدا کیا، اس زمانہ کی برطانوی حکومت کو مخاطب کر کے لکھا تھا کہ

"گورنمنٹ کو بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اگر ہم سچے مسلمان ہو جائیں تو جس قدر اپنے نفس کے لیے مفید ہوں اتنا ہی گورنمنٹ کے لیے، نیز اسی قدر اپنے ہمسایوں کے لیے .... پس گورنمنٹ کی بھی مصلحت یہی ہے کہ ہم کو مسلمان بننے کے لیے چھوڑ دے، کیونکہ مسلمان ہونے کے بعد ہم اپنے نفس کے لیے اور نیز تمام عالم کے لیے یکساں طور پر مفید ہو سکتے ہیں۔" (۸ ستمبر ۱۹۱۲ء)

مولانا کا یہ پیام ہندوستان کی موجودہ حکومت کے لیے بھی ہے۔

مولانا سچا مسلمان اس کو نہیں سمجھتے جو محض نیک عقیدے کے سہارے جینا چاہتا ہو، اور عمل کی ضرورت نہ سمجھتا ہو، وہ مسلمانوں کو مرد مومن بنانے کے پورے اوصاف سے آراستہ و پیراستہ دیکھنا چاہتے تھے، اس لیے ان کی آن، شان، فضیلت، حمیت، جرأت، غیرت، نصرت اور قدرت میں کلام پاک میں جتنی آیتیں تھیں، ان کو برابر پیش کرتے رہے اور ان آیتوں کی تفسیر کچھ ایسے نئے متکلمانہ رنگ، موثر استدلال اور دلنشین طرز میں بیان کرتے کہ پورا ہندوستان جھوم جھوم کر پڑھتا اور سنتا، اور عوام و خواص دونوں کو یقین ہو چلا تھا کہ قرآنی تعلیمات کے احیا، اور اسلام کا نشاۃ الثانیہ عنقریب ہونے والا ہے، اور الہلال ہی کے صفحات شاہد ہیں کہ اس کے ذریعہ جو آواز ملک کے گوشے گوشے میں پہنچی، اس کا ردعمل بڑا ہی حوصلہ افزا تھا، الہلال میں وقتاً فوقتاً جو خطوط شائع ہوتے رہے، ان کے بعض ٹکڑے یہ ہیں:-

"الہلال کی دعوت کلمۃ الحق کی دعوت ہے، جو خدا اور رسول کے حکم کے عین مطابق ہے، بھلا کسی مسلمان کو اس سے کیونکر انحراف ہو سکتا ہے۔" (از جناب سید تاج محمد صاحب، ہیڈ ماسٹر اسلامیہ ہائی اسکول، ہوشیار پور)

"الہلال کی پالیسی، تلقین، تعلیم، طرز ادا، اصول دعوت، لب لہجہ سب پسندیدہ اور مفید ہے..... میں نے خود دیکھا ہے کہ یہاں کئی جگہ مجمع ہوتے ہیں، جن میں ایک قاری اور تمام حاضرین سامع ہوتے ہیں، اور نہایت ذوق و شوق سے الہلال پڑھا جاتا ہے۔"

(۶ر نومبر ۱۹۱۲ء، از ایک اہل قلم، بھوپال)

"الہلال کی صورت، اس کی زبان، ہیکل، ساخت، طرز بیان، اصول دعوت، اعلیٰ انشا پردازی، اور عالمانہ انداز سخن نے اردو کی ترقی میں جو نمایاں حصہ لیا اس سے شاید ہی کوئی اردو داں انکار کر سکے، لیکن مجھے تو آپ کے پرچے سے خصوصاً اس لیے محبت ہے کہ

آپ نے اس کا اہتمام کیا ہے کہ تعلیم اسلام کا نام لیتے رہیں، اور جا بجا ہمارے ہدایت نامہ (قرآن شریف) سے مناسب موقع آیات سے اپنے کلام کو زینت دیتے رہیں، یا کم از کم ان خیالات مطہرہ سے کلام پاک کا حوالہ دے کر مسلمانوں میں انس پیدا کریں، آپکے پرچہ میں نے اس کو ابتداے آج تک ایک آہنگ پایا، اور خواہ کوئی مبحث ہو، اس کو قرآن مجید کے ارشادات سے از سرتاپا مزین و منور دیکھا، جیسویں صدی کے دور الحاد کو اس کی حد درجہ ضرورت ہے۔

(۶ر نومبر ۱۹۱۲ء، از یک تعلیم یافتہ بزرگ، بانکی پور، پٹنہ)

جناب جس سرگرمی اور ولولۂ صادقانہ سے قومی و ملی خدمات انجام دے رہے ہیں، ناممکن ہے کہ قوم اس احسان عظیم کے صلہ سے عہدہ برآ ہو سکے، میں بلا مبالغہ عرض کرتا ہوں کہ مسلمانان ہند میں جو نئی اسپرٹ پیدا ہو گئی ہے، وہ الہلال ہی کی بدولت ہے، جو خدا کرے کہ دیرپا اور زندہ رہے، خدا سے دعا ہے کہ آپ جیسے مجدد وقت کو جس نے اپنی زندگی قومی، مذہبی اور ملکی خدمات کے لیے وقف کر دی ہے، دیر تک زندہ رکھے اور جو عظیم الشان فرائض کا بوجھ اٹھایا گیا ہے، ان میں کامیابی عطا ہو (از جناب عزیز الدین محمد صاحب، مدراس، ۳۰ر ستمبر ۱۹۱۳ء)

"جناب کے نئے انداز کی انشا پردازیوں، خصوصاً عالمانہ ارشادات اور قرآنی استشہادات نے ہم لوگوں کے دلوں میں جو عظمت پیدا کر دی ہے، اور آپ کی ذات سے ہم بدقسمت مسلمانوں کی جو امیدیں وابستہ ہو گئی ہیں، وہ بیان سے باہر ہیں، اور حق یہ ہے کہ آپ کا وجود اور آپکی تحریر اس دعوئی کے لیے برہان قاطع ہے کہ اس قحط الرجال میں بعض نفوس قدسیہ پائے جاتے ہیں، جنھیں بلا مبالغہ لا یخافون لومۃ لائم کہا جا سکے، آپ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا وعظ فرما رہے ہیں یا اپنی معجز بیانیوں سے احیاء اموات کر رہے ہیں؟ یہ کیا سحر ہے اور کیا اعجاز ہے؟ آنکھیں خیرہ اور کان سن ہیں کہ ایسی تحریریں کبھی دیکھیں، نہ ایسی تقریریں سنی ہیں" (از جناب مولانا

عبید اللہ صاحب انجم (الہلال، ۲۸ر مئی ۱۹۱۳ء)

الہلال آغاز اشاعت سے میری نظر سے گذرتا ہے اور کم از کم کوئی تحریر جناب کے قلم سے ایسی نہیں نکلی ہے، جس کو اول سے آخر تک بغور و فکر نہ پڑھا ہو، میرا یہ عقیدہ ہے کہ آج نہ صرف ہندوستان میں بلکہ ممالک اسلامیہ میں بھی کوئی رسالہ ایسا موجود نہیں ہے جو مثل الہلال کے اسلام کی اصلی اور حقیقی دعوت کا احیاء کرتا ہو، آپ کی تحریرات سے واضح ہوتا ہے کہ آپ کا نقطۂ نظر صرف مذہب اور قرآن ہے، اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو یہ ایک مخصوص قابلیت عطا فرمائی ہے کہ ہر معاملہ اور مسئلہ پر مذہب ہی کے لحاظ سے نظر ڈالتے ہیں، اور آپ سے بہتر آج تک کسی نے اس دعویٰ کا ثبوت پیش نہیں کیا ہے کہ قرآن مسلمانوں کی تمام ضروریات ترقی پر جامع ہے" (ایک مشہور بزرگ ملت، ۸ر اکتوبر ۱۹۱۳ء)

"اس بات کے ظاہر کرنے یا کہنے کی شاید ضرورت نہیں کہ جناب کس خوش اسلوبی اور اعلیٰ قابلیت سے اخبار الہلال نکال رہے ہیں، جو نہ صرف ہمیں صحیح بیرونی خبر پہنچاتا ہے، بلکہ اگر سچ پوچھیے تو اس نے ہمارے اخلاق، مذہبی حالت اور مذاق کی درستگی میں بہت زیادہ امداد دی ہے (نعمت علی از لودھیانہ، ۱۴ر جنوری ۱۹۱۴ء)

قوم کی اس تیرہ و تاریک گھٹا میں الہلال اور صرف الہلال ہی، روشنی ہے جو گم گشتگان بادیۂ گمراہی کی صحیح رہنمائی کر سکتی ہے۔ الہلال اور صرف الہلال ہی ایک سچا ہادی اور ایک ایسا رہبر و رہنما ہے، جو کشتی قوم کے گرداب ضلالت سے نکال کر سچی راہ پر لگا سکتا ہے، اور جس کی سچی اور بے لاگ صلاح پر قوم کی دینی و دنیاوی فلاح منحصر ہے۔ اگر اس کی ضرورت ہے کہ مسلمان زندہ رہیں، اگر یہ ضروری ہے کہ اسلام صرف نام ہی کو باقی نہ رہے بلکہ ہر مسلم ہستی کو سچا مسلمان ہونا چاہیے تو یقین فرمائیے کہ میرا ایمان ہے کہ الہلال کو زندہ

رہنا اور قوم کی رہنمائی کرنا چاہیے۔ (از رحیم حسین قدوائی، بارہ بنکی، مئی ۱۹۱۴ء)

اوپر الہلال کے عام ناظرین کے جذبات کا اظہار ہے، لیکن خواص کا طبقہ بھی اس کے پیام سے متاثر ہوا، پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ مولانا محمد علی فرمایا کرتے تھے کہ میں نے لیڈری ابوالکلام کی نثر اور اقبال کی شاعری سے سیکھی، اور مولانا شوکت علی بول اٹھے تھے کہ ابوالکلام نے ہم کو ایمان کا راستہ بتلایا، اکبر الہ آبادی نے الہلال کے مضامین سے متاثر ہو کر لکھا تھا کہ

فروغ حق کو نہ ہوگا زوال دنیا میں ہمیشہ بدر رہے گا ہلال دنیا میں

کانگریس کے مشہور لیڈر آصف علی مرحوم نے الہلال پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ اس میں (۲۸ر اگست ۱۹۱۲ء وقت) مولانا کے مواعظ نے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو جو ایک فرسودہ عقائد پرستی سے تنگ آ گئے تھے، ایک نئے ولولۂ مذہبی سے سرشار کر دیا، انھوں نے دینی مباحث میں عقلی نکتہ چینی اور منطقی بحث کی طرح ڈالی، علامہ اقبال کی طرح انھوں نے ہندوستان کے اکثر تعلیم یافتہ مسلمانوں کو زندگی کے اہم و بنیادی مسائل پر غور و فکر کا عادی بنا دیا،

اردو کے ایک جوان مرگ لیکن مشہور اہل قلم سجاد انصاری اپنے بعض مضامین کی وجہ سے راسخ العقیدہ مسلمانوں کے حلقوں میں پسند نہیں کیے جاتے ہیں، لیکن ان کی حسب ذیل رائے سے شاید ہی کسی کو اختلاف ہوگا،

روشن خیال طبقہ کو یہ پہلی بار معلوم ہوا کہ قرآن پاک میں غسل و طہارت کے علاوہ کائنات کے حقائق بھی پوشیدہ ہیں، اب تک جس انداز سے علماء قرآن پاک کو پیش کیا کرتے تھے وہ کسی طور پر خوش آیند نہ تھا، تعلیم یافتہ طبقہ سمجھتا تھا کہ قرآن مجید ختم ہے، تنبیہ و تہدید اور تکفیر و تعزیر پر، خود غرض، تنگ مایہ علماء نے اسی طرح سمجھایا تھا، لیکن جب مولانا آزاد قرآن کو لے کر اٹھے، مسلمان مبہوت ہو گئے کہ تیرہ سو برس کے صحیفے میں حال ہی کے لیے نہیں

بلکہ ہمیشہ کے لیے نکات و حقایق پوشیدہ ہیں، حقیقت یہ ہے کہ مولانا ابو الکلام کی شخصیت ان بلند نظر شخصیتوں میں سے ہے، جن کی عظمتوں کا محاصرہ نہیں کیا جا سکتا، دورِ جدید میں مذہب کو اگر کسی نے سیاست سے صحیح طور پر ملا دیا ہے، اور علماء کے کھوئے ہوئے اقتدار کو دوبارہ حاصل کر لیا ہے، تو وہ تنہا مولانا ابو الکلام ہیں۔" (محشر خیال ص ۱۱۱ - ۱۱۲)

روشن خیال طبقہ کے علاوہ خود جید علماء مولانا ابو الکلام کی قرآنی تعلیمات سے متاثر ہوئے، کہا جاتا ہے کہ شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن صاحب دیوبندی نے الہلال کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم سب اصلی کام بھولے ہوئے تھے، الہلال نے یاد دلا دیا، حضرت مولانا سید سلیمان ندوی نے اپنی ایک تحریر میں لکھا کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ نوجوان مسلمانوں میں قرآن پاک کا ذوق مولانا ابو الکلام کے الہلال اور البلاغ نے پیدا کیا، اور جس اسلوب بلاغت، کمال انشا پردازی اور زور تحریک کے ساتھ انھوں نے انگریزی خواں نوجوانوں کے سامنے قرآن پاک کی آیتوں کو پیش کیا، اس نے ان کے لیے بیان و یقین کے نئے نئے دروازے کھول دیے، اور ان کے دلوں میں قرآن پاک کے معانی و مطالب کی بلندی اور وسعت کو پوری طرح نمایاں کر دیا۔" (معارف ماہ اکتوبر ۱۹۳۲ء)

حضرت سید صاحبؒ علوم قرآن میں مولانا آزاد کی نکتہ آفرینی اور دیدہ وری کے کچھ ایسے قائل تھے کہ وہ اپنی ایک اور تحریر میں ان کو ابن تیمیہ اور ابن قیم اور شمس العلماء سرخسی لکھتے ہیں اور جب ترجمان القرآن شائع ہوئی تو اس پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے تحریر فرمایا کہ مصنف ترجمان القرآن کی یہ دیدہ وری داد کے قابل ہے کہ انھوں نے وقت کی روح کو پہچانا اور اس فتنۂ فرنگ کے عہد میں اس طرز روش کی پیروی کی جس کو ابن تیمیہ اور ابن قیم نے فتنۂ تاتار میں پسند کیا تھا اور جس طرح انھوں نے اس عہد کے مسلمانوں کی تباہی کا راز فلسفۂ یونان کی دماغی پیروی کو قرار دیا، اسی طرح اس عہد کے مسلمانوں کی بربادی کا سبب مصنف ترجمان القرآن نے فلسفۂ یونان و فرنگ کی ذہنی غلامی کو قرار دیا اور نسخہ علاج وہی تجویز کیا کہ کلام الٰہی کو رسول کی زبان و اصطلاح اور فطرت کی عقل اور فلسفہ سے سمجھنا چاہیے۔ (معارف ماہ اکتوبر ۱۹۳۲ء)

اسلام کی طرف سے مولانا کی اس پکار میں اخوت دینی، مودت ملی اور اتحاد اسلامی کا بھی پیام تھا، الہلال جب نکلا تو اس وقت اٹلی نے طرابلس پر حملہ کر دیا تھا، یہ بظاہر ایک جزیرہ پر حملہ تھا، لیکن اس سے ایک ایسی آگ بھڑکی جس نے عالم اسلام کی ملی زندگی میں غیر معمولی حرارت پیدا کر دی، عثمانی ترک ان کی مدد کے لیے بڑھے، تو ترکوں کے ارباب علم نے بھی عثمانی دفتر جنگ کی میز کو بھرتی کی عرضداشتوں سے بھر دیا، مصر سے والنٹیروں کی بھی ایک بہت بڑی تعداد ان کی مدد کو گئی، ان میں طلبہ اور ارباب قلم بھی تھے، جنھوں نے میدان جنگ میں پہنچ کر تمام عثمانی سپاہیوں کو متحیر کر دیا، شیخ سنوسی اپنی خانقاہ چھوڑ کر اعلانِ جہاد کرتے ہوئے ایک جرار فوج کے ساتھ آگے بڑھے۔ فزان سے ایک بہت بڑا امدادی قافلہ طرابلس کے مجاہدین کے لیے روانہ ہوا، جس میں چار ہزار اونٹ پر سامان رسد اور آلات جنگ تھے، طرابلس میں مسیحیت کی درندگی، خونریزی، اور غارتگری سے تمام مسلمان کچھ ایسے متاثر تھے کہ معلوم ہوتا تھا کہ صلیبی جنگ کا اعادہ پھر سے ہو رہا ہے، ہندوستان کے مسلمانوں میں بھی جوش کا سمندر ابل پڑا، جس میں مولانا ابو الکلام نے الہلال کے ذریعہ اور تلاطم پیدا کیا، اس میں انھوں نے ناموران غزوۂ طرابلس اور کارزار طرابلس کی مستقل سرخیاں قائم کیں، اور دینی حمیت اور ملی غیرت کے جتنے سرفروشانہ و ولولہ انگیز واقعات ہوتے، ان کو لکھتے اور ایسی تصویریں شائع کرتے رہے جن سے عیسائیوں کی درندگی دیکھ کر مسلمانوں کا خون کھولتا، اور ابھی طرابلس کا قضیہ ختم بھی نہ ہونے پایا تھا کہ یورپ کی بڑی سلطنتوں کے اشارے پر بلقانی ریاستوں یعنی بلغاریا، سرویا اور مانٹی نگرو نے مل کر ٹرکی پر حملہ کر دیا، ٹرکی کو اپنی موت و زیست کی جنگ لڑنی پڑی، ترکوں سے ہندوستان کے مسلمانوں کو غیر معمولی محبت تھی، کیونکہ بقول مولانا وہ "اسلام کے گذشتہ قافلۂ جہانبانی کا آخر نقش قدم اور مسلمانوں کے آفتاب اقبال کی آخری شعاعِ امید" تھے، مسلمانوں کا ترکوں سے رشتہ محض اخوت دینی

ہی کا نہیں تھا، بلکہ اس سے مقدم تر رشتہ خلافت اسلامیہ کے دینی احترام کا تھا، اس لیے جب بلقان کی ریاستوں نے ترکوں کو زیر کرنے کی کوشش کی، تو مولانا ابوالکلام کے قلم سے شعلے برسنے لگے، اور انھوں نے اعلان کیا کہ

ہر مسلمان خواہ وہ دنیا کے کسی حصے میں ہو، اگر اس کا فرض دینی ہے کہ اسلام کے بقا کا خواستگار ہو، تو یہ بھی فرض دینی ہے کہ خلافت آل عثمان کے تعلق کو ایک خالص دینی رشتے کی طرح اپنے دل میں محفوظ رکھے، اور دنیا کی جو حکومت اس کی دشمن ہو، اس کو اسلام کا دشمن، اور جو اس کی دوست ہو، اس کو اسلام کا دوست یقین کرے، کیونکہ مسلمانوں کی دوستی اور دشمنی انسانی اغراض کے لیے نہیں، بلکہ صرف دین الٰہی کے لیے ہے۔"

(الہلال ۶ر نومبر ۱۹۱۲ء ص ۲۰)

اور جب اڈریانوپل میں ترکوں کی پسپائی کی خبر ہندوستان پہنچی تو مولانا نے بے چین ہو کر الہلال میں اور بھی پرجوش اور اشتعال انگیز مضامین لکھے، اور ہندوستان کے مسلمانوں کو جہاد مالی، جہاد زبانی اور جہاد نفس و جان کے لیے آمادہ کرتے رہے، اور ان کو بتایا کہ جب کبھی بلاد اسلامیہ پر کوئی مخالف حملہ کرے اور ان کی حفاظت خطرے میں ہو تو اس وقت ہر مسلمان پر احکام خمسۂ اسلام کی طرح فرض ہو جاتا ہے کہ ان تینوں قسم جہاد کے لیے جس حال میں ہو اٹھ کھڑا ہو، اور اگر ایسا نہ کرے تو اس کی تمام عبادات، مالی و بدنی باطل و بے سود ہیں، کیونکہ نماز اور روزہ اسی وقت تک ہے جب تک کلمۂ توحید کو بقا ہے، لیکن جب جڑ خطرے میں ہو تو شاخیں قائم نہیں رہ سکتیں۔

(الہلال ۹ر نومبر ۱۹۱۲ء)

اسی زمانہ میں کلکتہ میں ترکوں کی حمایت میں مسلمانوں کے ایک جلسۂ عام میں تقریر کی، تو اپنی شعلہ بیانی سے کام لیتے ہوئے ان کو مخاطب کرکے کہا:۔

اے عزیزان ملت اور اے بقیۂ ماتم زدگان اسلام! اگر یہ سچ ہے کہ دنیا کے کسی گوشے میں پیروان اسلام کے سروں پر تلوار چمک رہی ہے، تو تعجب ہے اگر اس کا زخم ہم اپنے دلوں میں نہ دیکھیں، اگر اس آسمان کے نیچے کہیں بھی ایک مسلم پیرو توحید کی لاش تڑپ رہی ہے تو لعنت ہے ان سات کروڑ زندگیوں پر جن کے دلوں میں اس کی تڑپ نہ ہو، اگر مراکش میں ایک حامی وطن کے حلق بریدہ سے خون کا فوارہ چھوٹ رہا ہے، تو ہم کو کیا ہو گیا ہے کہ ہمارے منہ سے دل و جگر کے ٹکڑے نہیں گرتے؟ ایران میں اگر وہ گردنیں پھانسی کی رسیوں میں ٹنگ رہی ہیں، جن سے آخری ساعت نزع میں اشھد ان لا الٰہ الا اللہ کی آواز نکل رہی تھی تو ہم پر اللہ اور اس کے ملائکہ کی پھٹکار ہو، اگر اپنی گردنوں پر اس کے نشان محسوس نہ کریں، اگر آج بلقان کے میدانوں میں حافظین کلمۂ توحید کے سر اور سینے صلیب پرستوں کی گولیوں سے چھن رہے ہیں تو ہم اللہ، اس کے ملائکہ اور اس کے رسول کے آگے ملعون ہیں، اگر اپنے پہلوؤں کے اندر ایک لمحہ کے لیے بھی راحت اور سکون محسوس کریں، میں کیا کہہ رہا ہوں؟ حالانکہ اگر اسلام کی روح کا ایک ذرہ بھی اس کے پیرووں میں باقی ہے تو مجھکو کہنا چاہیے کہ اگر میدان جنگ میں کسی ترک کے تلوے میں ایک کانٹا چبھ جائے تو قسم ہے خدائے اسلام کی کوئی ہندوستان کا مسلمان مسلمان نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی چبھن کو تلوے کی جگہ اپنے دل میں محسوس نہ کرے، کیونکہ ملت اسلام ایک جسم واحد ہے، اور مسلمان خواہ کہیں ہوں، اس کے اعضا و جوارح ہیں، اگر ہاتھ کی انگلی میں کانٹا چبھے تو جب تک باقی اعضا کٹ کر الگ نہ ہو گئے ہوں، ممکن نہیں کہ اس کے صدمے سے بے خبر رہیں، اور یہ جو کچھ کہہ رہا ہوں محض اظہار مطلب کا زور بیان ہی نہیں بلکہ عین ترجمہ ہے اس حدیث مشہور کا جس کو امام احمد و مسلم نے نعمان بن بشیرؓ سے روایت

کیا ہے کہ جناب رسول کریم علیہ السلام والتسلیم نے فرمایا: مسلمانوں کی مثال باہمی مودت و رحمت اور محبت و ہمدردی میں ایسی ہے جیسے ایک جسم واحد کی، اور اس کے ایک عضو میں کوئی شکایت پیدا ہوتی ہے تو سارا جسم اس تکلیف میں شریک ہو جاتا ہے"۔

اور اسی کے ہم معنی صحیحین کی وہ حدیث ہے جس کو ابو موسیٰ اشعریؓ نے روایت کیا ہے، کہ ایک مومن دوسرے مومن کے لیے ایسا ہے جیسے کوئی دیوار کی اینٹیں کہ ایک ایک اینٹ دوسری اینٹ کو سہارا دیتی ہے۔ (الہلال ۶ر نومبر ۱۹۱۲ء ص ۱۷)

یہ طویل اقتباس اس لیے بھی نقل کیا گیا ہے کہ مولانا ایک آتش بیان مقرر کی حیثیت سے بھی تھوڑی دیر کے لیے ناظرین کے سامنے آجائیں، مذکورہ بالا تحریروں اور تقریروں کے بعد مسلمان منتظر تھے کہ مولانا جہاد کا اعلان ضرور کر دیں گے، چنانچہ عید اضحیٰ کے موقع پر، ۲۰ر نومبر ۱۹۱۲ء کے الہلال میں لکھتے ہیں:۔

"اسلام اور جہاد ایک ہی حقیقت کے دو نام اور ایک ہی معنے کے لیے دو مرادف الفاظ ہیں، اور اسلام کے معنے جہاد ہیں اور جہاد کے معنے اسلام، پس کوئی ہستی مسلم ہو نہیں سکتی جب تک کہ وہ مجاہد نہ ہو اور کوئی مجاہد ہو نہیں سکتا، جب تک کہ وہ مسلم نہ ہو، اسلام کی لذت اس بدبخت کے لیے حرام ہے، جس کا ذوق ایمانی لذتِ جہاد سے محروم ہو، اور زمین پر گو اس نے اپنا نام مسلم رکھا ہو، لیکن اس کو کھدوکر آسمانوں میں اس کا شمار کفر کے زمرے میں ہے"۔

اسی تحریر میں وہ جہاد کا نعرہ بلند کرتے ہیں، اور اس کے فضائل بیان کرتے ہوئے رجز خواں ہو کر مسلمانوں کو للکارتے ہیں، اور ایسے مسلمان لیڈروں کو جو جہاد سے پہلوتہی کرنا چاہتے تھے "غارت گران حقیقت اسلامی"، "دزدان متاع ایمانی"، "مفسدین ملت" وغیرہ جیسے القاب سے

یاد کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:۔

جب کہ ایک دنیا لفظ جہاد کی دہشت سے کانپ رہی ہے، جب کہ عالم مسیحی کی نظروں میں یہ لفظ ایک عفریت مہیب یا ایک حربۂ بے امان ہے، جب کہ اسلام کے دعیان حمایت نصف صدی سے کوشش کر رہے ہیں کہ کفر کی رضا کے لیے اسلام کو مجبور کریں کہ اس لفظ کو اپنی لغت سے نکال دے، جب کہ بظاہر انھوں نے کفر و اسلام کے درمیان ایک راضی نامہ لکھ دیا ہے کہ اسلام لفظ جہاد کو بھلا دیتا ہے، کفر اپنے توحش کو بھول جائے، اور جب کہ آجکل کے ملحدین مسلمین اور متفرنجین مفسدین کا ایک حزب الشیطان بے چین ہے کہ بس چلے تو یورپ سے درجۂ تقرب عبودیت حاصل کرنے کے لیے (تحریف الکلم عن مواضعہ کے بعد) سرے سے اس لفظ ہی کو قرآن سے نکال دے، تو پھر یہ کیا ہے کہ میں نہ صرف جہاد کو ایک رکن اسلامی، ایک فرض دینی، ایک حکم شریعت بتلاتا ہوں، بلکہ صاف صاف کہتا ہوں کہ اسلام کی حقیقت ہی جہاد ہے، دونوں لازم و ملزوم ہیں، اسلام سے اگر جہاد کو الگ کر لیا جائے تو وہ ایک لفظ ہوگا جس میں معنے نہیں ہے، ایک اسم ہوگا، جس میں مسمیٰ نہیں ہے، ایک قشر محض ہوگا جس سے مغز نکال لیا گیا ہے"۔

ترکوں کی حمایت میں ہندوستان کے مسلمان جہاد نفس و جان تو نہ کر سکے، لیکن جہاد لسانی اور جہاد مالی کی جتنی ممکن صورتیں تھیں، وہ سب عمل میں آتی رہیں، اور فرنگی فتنہ و فساد اور مکر و فریب پر اتنی تقریریں ہوئیں کہ مسلمانوں کو تمام اہل یورپ اور خصوصاً انگریزوں سے شدید نفرت پیدا ہو گئی، اور اس وقت انگریزوں سے نفرت کرنے لگے، جب کہ ہندوستان کی اور قوموں میں انگریزوں کے خلاف نفرت کا جذبہ بہت زیادہ ابھرنے نہ پایا تھا، اور اس نفرت سے مسلمانوں میں برطانوی حکومت کے خلاف جو اشتعال اور غصہ پیدا ہوا، اس کے نتائج بہت دوررس تھے،

ترکوں کی حمایت میں ہندوستانی مسلمانوں نے جا بجا پُرجوش جلسے منعقد کیے، خود مولانا ابوالکلام آزاد کی اپیل پر جو جلسہ ۲ر فروری ۱۹۱۳ء کو کلکتہ میں ہوا، اس کا ذکر مولانا نے الہلال میں بڑے ہی لطف و لذت سے کیا ہے، اور ان کا خود بیان ہے کہ کثرت نفوس اور اظہار جوش و اثر کے لحاظ سے شاید ہی اب تک ہندوستان میں کوئی انسانی مجمع ایک وقت میں ایسا ہوا ہو، اس روز کلکتہ کی گیارہ لاکھ آبادی کے طول و عرض میں ہر مسلمان کاروباری کی دکان بند تھی، مسلمان گاڑی والوں نے گاڑیاں چلانا روک دیا تھا، اجتماع ہالیڈے اسٹریٹ کے میدان میں تھا، دس بجے دن سے انسانوں کا سیلاب عظیم جلسہ گاہ کی طرف بڑھنا شروع ہوا، ہر محلہ سے جلوس روانہ ہوا جس کے آگے بڑے بڑے علم تھے، اور ان پر مختلف آیات جہاد و قتال جلی حرفوں میں لکھی ہوئی تھیں، علم کے پیچھے ہزاروں آدمی اللہ اکبر اور جاھدوا فی سبیل اللہ باموالکم وانفسکم کے نعرے لگا رہے تھے، پُراثر نظموں کے بعض بند جوش و خروش کے ساتھ پڑھتے جاتے تھے، جلسہ گاہ میں جس طرف نظر جاتی تھی انسانوں کا ایک سمندر نظر آتا تھا، اور اس وقت جیسا کہ مولانا نے لکھا ہے ہر شخص کو خود بخود ایک عجیب ناقابل تعبیر بے خودانہ کیفیت کے ساتھ اپنے اندر قوت و عظمت کا احساس ہوتا تھا، اور معلوم ہوتا تھا کہ مسلمان اتنے ضعیف و کمزور نہیں ہیں جتنا کہ بدقسمتی سے انھیں سمجھا گیا ہے، جلسہ کی کارروائی شروع ہوئی تو اس میں جو غیر معمولی جوش تھا، اس کی قلمی تصویر مولانا نے اس طرح کھینچی ہے:

"جوش کا کچھ اندازہ آپ اس سے کر سکتے ہیں کہ جلسے میں چندے کی وصولی کا انتظام ابتدا ہی سے تھا، اور میری تقریر کے شروع ہونے سے پہلے ہی تقریباً ایک سو والنٹیروں کی جماعت بار بار تمام جلسے میں دورہ کر چکی تھی، مگر بایں ہمہ اثنائے تقریر میں جب اس عاجز کی زبان سے یہ جملے نکلے:

"اب صرف وہی کام ہیں، جن کی طرف تم کو بلاتا ہوں، جیب میں مال ہے اسے بھیج دو، اور جسم میں جان ہے اسے ہتھیلیوں پر تیار رکھو کہ جب کبھی کلمۂ الٰہی کو تمھاری ضرورت ہو تو تم اس کی پہلی صدائے دعوت پر اپنی تڑپتی ہوئی لاشوں کا اضطراب، اپنی گردنوں کے خون کا فوارہ پیش کش کر سکو۔"

تو جان نثاران ملت نے اپنی جیبوں کو الٹ دیا اور نوٹوں اور روپیوں کے ساتھ صدہا ایسے رقعے تھے جن میں جیب کی آخری متاع بھی حاضر ہے، کلکتہ میں ایک سال سے زائد چندے کی وصولی ہو رہی تھی، عام لوگوں میں (اور وہی اسلام کے سچے فرزند ہیں) شاید ہی کوئی شخص ہوگا جس نے دس پندرہ مرتبہ چندہ نہ دیا ہوگا، پچھلے دنوں اس فقیر کی تقریروں کی مجلسیں ہفتے میں چار چار مرتبہ منعقد ہوئیں، اور ہزاروں مخلصین و محبین ہر مجلس میں شریک ہوئے اور ہر مرتبہ چندے دیے، اس طرح شہر کے ہر حصہ میں چندے کا سلسلہ جاری تھا، بایں ہمہ اس جلسہ میں پیسوں، اکنیوں اور دوانیوں سے تقریباً تیس ہزار روپے کی رقم فراہم ہو گئی، والنٹیروں کا گروہ جلسے کے بعد راستوں سے گذرا تو مکانوں کی کھڑکیوں سے عورتوں نے اپنے زیور پھینکنے شروع کر دیے، خود جلسے میں نہایت کثرت سے لوگوں نے اپنی گھڑیاں، انگوٹھیاں اور کپڑے اتار کر دیدیے، یہاں تک کہ ایک شخص نے گاڑی اور گھوڑا تک پیش کر دیا۔" (الہلال ۵ فروری ۱۹۱۳ء)

مولانا اپنی تحریروں اور تقریروں سے مسلمانوں میں کچھ ایسے مقبول ہوتے گئے کہ وہ امام الاحرار اور امام الہند کے لقب سے یاد کیے جانے لگے، اور مسلمانوں کو یہ یقین ہو گیا کہ اگر کوئی ان کے دبے ہوئے جذبات کا صحیح ترجمان ہے، اور کوئی آتش غیرت کی سوزش سے آشنا کرا سکتا ہے، اور کوئی ان کے شعلۂ حیات کو فروزاں کر سکتا ہے تو وہ مولانا ہی ہیں۔

مولانا نے موحوت اسلامی، اخوت اسلامی اور اتحاد اسلامی کا جو نعرہ بلند کیا، اس کی

گونج باہر کے ملکوں میں بھی پہنچی اور ان کی مقبولیت وہاں بھی بڑھی، چنانچہ الہلال ہی میں قسطنطنیہ کا ایک مکتوب شائع ہوا تھا، جس کے کچھ ٹکڑے یہ ہیں:

مولانا دام مجدکم! آپ ہندوستان میں بیٹھے اپنے قلم و زبان اور علم و فضل کو وقف راہ ملت کر رہے ہیں، لیکن آپ کو معلوم نہیں کہ جو حروف آپ کے قلم سے نکلتے ہیں، انکے نقوش کہاں کہاں اور کن کن کے دلوں میں اپنا گھر بناتے ہیں؟ ۹ مئی سنہ ۱۹۱۳ء کے الہلال میں بعنوان "صفحۃ من تاریخ العرب" ایک عجیب و غریب سلسلۂ مضامین چھپا ہے جس میں دنیا کی بعض مشہور مدافع قوموں کے جاں فروشانہ عزائم و اعمال کا حال لکھا ہے، یہاں اب سے بیس روز قبل وہ ایک جماعت کے مطالعہ میں آیا اور اس نے پورے مضمون کا ترکی میں ترجمہ کرکے متعدد اخبارات میں شائع کر دیا، جو آپ کی نظر سے گزر چکے ہوں گے، نیز انھیں بجنسہٖ اڈریانوپل ایک ایسے بزرگ کے پاس بھیجا جس نے اپنی ہستی خدمت ملت و اسلام کے لیے نذر کر دی ہے، اور جس سے آپ بخوبی واقف ہیں، کسقدر خوشی اور ناز کی بات ہے کہ اڈریانوپل میں یہ مضمون صرف پڑھا ہی نہیں گیا اور اس کے سحرکار اور شعلہ افروز انکار نے دلوں کو مسخر ہی نہیں کیا بلکہ اس پر پورا پورا عمل بھی کیا گیا، خدا آپ کو اس عظیم الاثر اسلامی خدمت کا اجر عطا فرمائے، اور یہاں کے تمام سربرآوردہ حلقے الہلال کے تذکرے سے معمور ہیں"۔ (الہلال یکم اکتوبر سنہ ۱۹۱۳ء ص ۲۵۹)

اور پھر ان کے پاس پورے اسلامی ممالک کی قیادت کی باگ اپنے ہاتھ میں لینے کی دعوت بھی آنے لگی، الہلال (۲۸ جنوری سنہ ۱۹۱۴ء) ہی میں ہے کہ قسطنطنیہ سے حضرت شاکر آفندی نے ان کو لکھا:

اسلام کے عاشق! حریت کے پرستار! میں تسلیم کرتا ہوں کہ تو اپنی ملت مظلوم کی

خدمت کر رہا ہے، جسم ہی سے نہیں بلکہ روح و دل سے کر رہا ہے، اپنے آرام کی فکر نہیں، مگر اپنے اہل وطن کی راحت کا تو خواہاں ہے، پیروان اسلام کو ان کی ابتدائی حریت و مساوات میں دیکھنے کے لیے تیری آنکھوں میں اضطرار کی چمک ہے"۔

پھر اپنے وطن میں آنے کی دعوت دیتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

تو سنے گا؟ میں تجھ سے خواہش کروں؟ تجھ سے تمنا کروں؟ تجھکو یاد دلاؤں؟ تجھ سے منت کروں؟ گو عالم اسلامی کا ہر گوشہ تجھ جیسے خادمانِ ملت کے لیے بیقرار و منتظر ہے، مگر سب سے زیادہ میرا وطن، آہ میرا وطن عزیز و محبوب، تجھ جیسے شیدائی، تجھ جیسے جاں فروش کا زیادہ حقدار ہے، بسملوں کے ساتھ تڑپ! اور دل زخم خوردہ رکھتا ہے، تو زخمیوں کی بستی ڈھونڈھ!"

آگے چل کر ہے:

قلم کی برچھی تیرے ہاتھ میں ہے، سیف زبانی کے جوہر دکھا رہا ہے...... درد ملت کی تصویر ابوالکلام! مرثیہ خوان ملت ابوالکلام! تو آئے گا، ہماری پرانی روایات ہم کو یاد دلائے گا، کیونکہ یہ تیری عین فطرت ہے، اور تو اسی واسطے پیدا کیا گیا ہے، بس چمک اور چمکا! گرج اور دہلا دے! پھر تو وہ سب کچھ دیکھے گا، جیسا کہ تو دیکھنا چاہتا ہے، بارش کے لیے موسم اور ارض صالح، دونوں کی ضرورت ہے، تیرے علم صداقت تیرے لواے حریت، تیرے برق انتقام کے سایے میں اناطولیہ کے وہ جوان ہوں گے جن کے رنگ گلاب کو شرماتے ہیں، چوڑے چوڑے سینے ہیں، اور ان سینوں میں اسلامیت کا مقدس خون بھرا ہوا دل ہے۔

اور آخر میں ہے:

بلقان کی زمین پر، طرابلس کے ریگستان پر، شہدا کا خون سوکھنے سے پہلے، معصوم بچوں کی ہڈیاں گلنے سے پہلے، بیوہ عورتوں کے ہلاک گریہ ہو جانے سے پہلے، آ، اے اپنی دولت ہستی کو ضائع کرنے والے آ! میری آنکھیں تیری فرش راہ ہوں گی، میرے لب قدمبوسی کا شرف حاصل کرنے کے آرزومند ہیں"۔

اگر مولانا نے اس دعوت کو قبول کر لیا ہوتا تو وہ اپنے دور کے شیخ محمد عبدہٗ و جمال الدین افغانی ہوتے، لیکن ان کے لیے مقدر تھا کہ وہ ہندوستان کی جنگ آزادی کے محاذ پر آگے چل کر ایک آزمودہ کار سپہ سالار بنیں، ہندوستانی مسلمانوں کی شورش سے طرابلس اور بلقان کے واقعات پر کیا اثر پڑا، اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن اس سلسلہ میں یہاں مسلمانوں کی دینی حمیت، ملی غیرت اور قومی بصیرت کا جو پرشور گنبد مینا تیار ہوا، اس کی چوٹی پر چڑھ کر مولانا ابو الکلام نے ملکی سیاست اور وطنی آزادی کے لیے بھی ایک صور پھونکا، جس سے انگریزوں کے تعمیر کردہ غلامی کے طلائی قصر کی بنیاد ہل گئی، مسلمانوں کا بارد خون گرم ہوا، اور ان کی جامد اجتماعی زندگی متحرک ہوئی، اس وقت تک ہندوستان کی تحریک آزادی کسی ایسے راستہ پر نہیں لگی تھی جس پر چلنے کیلیے سب ہی تیار ہوں، تمام سیاسی جماعتیں عوام کی تربیت میں لگی ہوئی تھیں جن کا ذہنی شعور بلند نہیں ہوا تھا، وہ انگریزوں کی سیاسی اصلاحوں کی افیون کھا کر کچھ مخمور اور نڈھال بنے ہوئے تھے، مسلمانوں پر بھی خواب غفلت طاری تھا، الہلال نے جس طرح ان کو جھنجوڑا، وہ ان کی سیاسی زندگی کی ایک عجیب و غریب مثال ہے،

مولانا علوم قرآنی کے ماہر ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کی فطرت اور نفسیات سے اچھی طرح واقف تھے، اس لیے ان کو یہ اچھی طرح احساس تھا کہ وہ مذہب کے نام پر کوہ آتش فشاں کی طرح پھٹ پڑ سکتے ہیں، اور مذہب ہی کی خاطر ایک متلاطم سمندر کی طرح ابل سکتے ہیں، اور

مذہب ہی کے لیے اپنے کو ہلاکت میں ڈال سکتے ہیں، اسی لیے انگریزوں کے "کنگرۂ فرعونیت" کو متزلزل اور ان کے "وقار نمرودیت" کو پامال کرنے کے لیے بھی انھوں نے قرآنی آیتوں اور مذہبی احکام ہی کے ذریعہ صور پھونکا،

وہ غلامی کی زنجیر توڑنے کے لیے مسلمانوں کو جھنجوڑنا چاہتے ہیں تو اپنے ایک مضمون کی سرخی اس طرح قائم کرتے ہیں:

الجہاد! الجہاد! الجہاد فی سبیل الحریۃ - فلا تخافوھم وخافون ان کنتم مومنین - کسی سے مت ڈرو، اللہ سے ڈرو اگر تم مومن ہو"

پھر وعظ یوسفی کے عنوان سے اپنے مضمون کی ابتدا قرآنی آیتوں سے کرتے ہیں، جن کا ترجمہ کم ولولہ انگیز نہیں،

اے یاران مجلس! بہت سے مالک اور آقا بنا لینا اچھا ہے یا ایک ہی خدا کے آگے جھکنا؟ تم جو اللہ کو چھوڑ کر اور معبودوں کو پوج رہے ہو، تو یہ اس کے سوا کیا ہے کہ چند نام ہیں جو تم نے اور تمھارے بیٹوں نے گھڑ لیے ہیں، حالانکہ خدا نے ان کے لیے کوئی سند بھیجی نہیں، اے گمراہ ہوا لعین کردہ تمام جہان میں حکومت صرف ایک خدا ہی کے لیے ہے، اس نے حکم دیا ہے کہ صرف اسی کے آگے جھکو، یہی دین اسلام کا سیدھا راستہ ہے، لیکن اے وائے کہ اکثر لوگ ہیں جو نہیں جانتے، (۱۲: ۴۱)

اس تمہید کے بعد مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ وہ اس وقت وجود شل ہو رہے ہیں، جو نہ سیاسی طور پر اپنے دماغ سے سوچ سکتے ہیں، نہ اپنی زبان سے بول سکتے ہیں اور نہ اپنے پاؤں سے چل سکتے ہیں، پھر ان کی حمیت کو ابھارنے کے لیے ان کو بتاتے ہیں کہ وہ اپنے ساتھ انسانی شرف و جلال کی ایک عظیم ترین تاریخ رکھتے ہیں، وہ دنیا میں اس لیے بھیجے گئے ہیں کہ ان زنجیروں کو جو خدا کی بندگی کے سوا اور شیطانی قوتوں کی، انسان کی گردنوں میں پڑی ہیں، ٹکڑے ٹکڑے

کردے، نہ اس لیے کہ سب سے بھاری زنجیر کو خود ہی اپنی گردن کا زیور بنالیں، وہ دنیا میں اس لیے آئے ہیں کہ حاکم ہوں، نہ اس لیے کہ غلام ہوں، وہ خود ایک ایسی قوت ہیں کہ دوسری قومیں اس کے آگے جھک کر روحانی وجسمانی نجات پا سکتی ہیں، وہ کسی کے آگے جھکنے کے لیے نہیں پیدا ہوئے، اس تلقین کے بعد وہ مسلمانوں کو آزادی کی جنگ لڑنے کیلیے یہ کہکر ابھارتے ہیں کہ ہندؤں کے لیے ملک کی آزادی کے لیے جد وجہد کرنا داخلِ حب الوطنی ہے، لیکن مسلمانوں کے لیے ایک فرض دینی اور داخل جہاد فی سبیل اللہ ہے۔ اللہ نے ان کو اپنی راہ میں مجاہد بنایا ہے، اور جہاد کے معنی میں ہر وہ کوشش داخل ہے جو حق اور صداقت اور انسانی بند استبداد و غلامی کے توڑنے کیلیے کیجائے (الہلال ۱۰ دسمبر ۱۹۱۲ء)

انگریزوں کے خلاف جنگ آزادی کے سلسلہ میں مولانا نے یہ نعرہ اس وقت بلند کیا، جب کہ خود گاندھی جی اس وقت تک اتنی تیز اور اشتعال انگیز تقریریں کرنا اور تحریریں لکھنا پسند نہیں کرتے تھے، اور پنڈت جواہر لال نہرو تو اس وقت غالباً انگلستان میں طالبعلمی کے دور سے گذر رہے تھے، اس لحاظ سے مولانا ان دونوں فدایانِ وطن سے پہلے پیش قدمی کرکے جنگِ آزادی کے محاذ پر پہنچ چکے تھے،

وہ مسلمانوں کے اندر بے ہمتی، افسردگی، خوف اور مرعوبیت کے بجائے بلندی، خودداری، طاقت اور استحکام پیدا کرنا چاہتے تھے، اور ان کے خیال میں یہ ساری باتیں اسی وقت پیدا ہو سکتی ہیں جب کہ وہ اسلام کی صحیح تعلیم سے قریب ہوں، اسی لیے مسلمانوں کو مسلمان بنانے کے لیے انھوں نے حزب اللہ کے نام سے ایک تنظیم قائم کرنے کی کوشش کی، جس کے اغراض ومقاصد کو الہلال کے کئی نمبروں میں تفصیل سے بتایا، اس کا خلاصہ یہ ہے:

"مسلمانوں کے دینی اعتقادات واعمال کی اصلاح ودرستگی، اور انھیں اعتقاداً وعملاً ایک سچا مسلمان، راسخ الاعتقاد مومن اور اولو العزم وبلند ارادہ مجاہد فی سبیل اللہ

بنانے کی سعی کرنا اور مسلمانوں کے عام طبقات کے اندر وہ تمام معلومات ضروریات وعظ وتبلیغ سے پیدا کردینا جو ایک عالم وصاحب علم شخص کو از روئے علم وکتاب دین۔"

اس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے وہ نیکوں اور عابدوں کی ایک جماعت تیار کرنا چاہتے تھے، جن کے لیے انھوں نے یہ لائحہ عمل بنایا تھا کہ وہ فقیروں کی طرح نکلیں گے، دیوانوں کی طرح آوارہ گردی کریں گے، اور جہاں کہیں ٹھہریں گے، خاکساروں کی طرح ٹھہریں گے، نہ تو وہ کسی سے نذر نیاز لیں گے، اور نہ کسی پر ایک پیسہ کا بار ڈالیں گے، ضرورت کے مطابق ان کے کام ہوں گے، وہ قرآن کریم کا درس دیں گے، حدیث نبوی کی تعلیمات بیان کریں گے، عام دینی مسائل سے لوگوں کو باخبر کریں گے، تعلیم یافتہ اصحاب کے مذہبی شکوک اور ملحدانہ خیالات کی اصلاح کریں گے، عام مجلسوں میں، انجمنوں میں، مسجدوں میں ایک واعظ کی طرح جائیں گے، ذکر میلاد کی مجلسوں میں مولود پڑھیں گے، اور ہر موقع پر لوگوں کو اللہ کی طرف بلائیں گے، مساجد کی جماعت وجمعہ کا صحیح وشرعی انتظام اور اسلام سے ہر طرح کے فوائد ونتائج حاصل کرانا ان کا ایک بہت بڑا کام ہوگا،

(الہلال ۸ جولائی ۱۹۱۲ء ص ۲۹)

لیکن اس جماعت کی تشکیل سے پہلے ہی الہلال برطانوی حکومت کی زد میں آگیا، پہلی جنگ عظیم چھڑ گئی تھی، برطانوی حکومت نے الہلال پر یہ الزام لگایا کہ یہ انگریزوں کے خلاف جرمنوں کی حمایت کرتا ہے اور اسکے مضامین کا انداز تحریر طنز وتعریض، طعن آمیز اشاروں اور استعاروں سے پُر ہوتا ہے،

مگر الہلال کی دعوت اپنے مقصد میں اُس وقت تک کامیاب ہو چکی تھی، مسلمانوں سے غفلت دور ہو چکی تھی، احساس بیداری پیدا ہو گیا تھا، اور الحاد کے دور میں الہلال نے جو عمل بالاسلام والقرآن کی دعوت کا از سر نو غلغلہ بپا کیا، اسکے مطالعہ سے بقول مولانا آزاد بے شمار متشککین، مذبذبین، متفرنجین، ملحدین اور تارکین اعمال واحکام، راسخ اعتقاد مومن

صادق الاعمال مسلم اور مجاہد فی سبیل اللہ مخلص ہوگئے، بلکتہ، دہلی آبادیاں اور شہر کے شہر جن میں ایک نئی مذہبی زندگی پیدا ہوگئی ہے، علی الخصوص حکم مقدس، جہاد فی سبیل اللہ کے جو حقایق و اسرار اللہ تعالیٰ نے اس کے صفحات پر ظاہر کیے وہ ایک فضل مخصوص اور توفیق و رحمت خاص ہیں .....

اور اس کا اعتراف ہر جگہ کیا گیا، چنانچہ پنڈت جواہر لال نہرو نے لکھا ہے کہ

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے ہفتہ وار الہلال میں مسلمانوں کو ایک نئی زبان میں مخاطب کیا، یہ ایک ایسا انداز تخاطب تھا، جس سے ہندوستانی مسلمان آشنا نہ تھے، وہ علی گڈھ کی قیادت کے محتاط لہجہ سے واقف تھے، اور سرسید محسن الملک، نذیر احمد اور حالی کے انداز بیان کے علاوہ ہوا کا کوئی زیادہ گرم جھونکا ان تک پہنچا ہی نہ تھا، الہلال مسلمانوں کے کسی مکتب خیال سے متعلق نہ تھا، وہ ایک نئی دعوت اپنی قوم اور اپنے ہموطنوں کو دے رہا تھا (Discovery of India)

قاضی عبد الغفار صاحب نے لکھا ہے۔

الہلال میں مولانا کے پیام کی مذہبی نوعیت ایسی تھی کہ وہ عوام کے قلوب میں زیادہ گہرائی تک جگہ پاتی تھی، اسی لیے الہلال نے اپنی مختصر زندگی میں عوامی افکار کے ایسے نقشے بنا دیے جو نہ صرف سیاسی بلکہ اخلاقی اہمیت رکھتے ہیں، اسی لیے تعلیم یافتہ گروہ سے زیادہ مسلم عوام کے لیے دلپذیر تھے، الہلال کے صفحات پر بعض بہت اہم قومی اور مذہبی مسائل زیر بحث آتے رہے جنھوں نے ملت اسلامی کے ذہنی نقشوں کو بالکل بدل دیا، اس انقلاب میں بلاشبہہ بڑا حصہ مولانا کے زور قلم اور اسلوب بیان کا بھی تھا۔ (آثار ابوالکلام، ص ۴۳-۱۴۴)

ڈاکٹر عابد حسین رقمطراز ہیں کہ اس صدی کے شروع میں ہندوستان کے مسلمانوں کو خواب غفلت

سے جگانے اور ان کے مردہ دلوں میں زندگی کی روح پھونکنے کے لیے تین آوازیں بلند ہوئیں، ایک اقبال کی بانگ درا، ایک محمد علی کا نعرۂ تکبیر، ایک ابوالکلام کا رجز حریت، ممکن ہو کہ لفظوں کے پرستاروں کو ان تینوں کے پیغاموں میں فرق معلوم ہوتا ہو، مگر معنے کے محرم تینوں کی زبان سے ایک ہی بات سنتے اور اس کا ایک ہی مطلب سمجھتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ دین کی کنجی سے دنیا کا دروازہ کھولو، اسلام کے اسم اعظم سے آفاق کو تسخیر کرو،

الہلال کے بعد مولانا نے ۱۹۱۵ء کے نومبر میں البلاغ نکالا جس میں الہلال ہی کی جھلک ہے، لیکن یہ پانچ مہینے سے زیادہ قائم نہ رہ سکا، پھر گیارہ برس کے بعد ۱۹۲۷ء میں الہلال کا اجرا از سر نو کیا، تو اس میں پہلے الہلال کے طرز انشا کی جادو نگاری چھوڑ دی، پھر ترجمان القرآن، غبار خاطر اور کاروان خیال کے مصنف کی حیثیت سے جلوہ گر ہوئے لیکن ان میں الہلال کا رنگ نہیں اور ہم پنڈت جواہر لال نہرو کے الفاظ کو دہراتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ اگر مولانا نے اپنا قلمی جہاد جاری رکھا ہوتا تو آج ہماری قوم کو صاف اور سلجھے ہوئے طرز فکر اور صحیح راہ عمل کے تعین میں کسقدر گراں بہا تقویت نصیب ہوتی، لیکن خود مولانا نے اپنی زندگی کا ماحصل اپنے الفاظ میں اس طرح پیش کیا ہے،

"افسوس ہے کہ زمانہ میرے دماغ سے کام لینے کا کوئی سامان نہ کرسکا، غالب کو تو صرف اپنی شاعری کا رونا تھا، نہیں معلوم میرے ساتھ قبر میں کیا کیا چیزیں جائیں گی،

ناروا بود بہ بازار جہاں جنسِ وفا

رونق گشتم و از طالعِ دکاں رفتم

بعض اوقات سوچتا ہوں تو طبیعت پر حسرت والم کا ایک عجیب عالم طاری ہو جاتا ہے، مذہب، علوم و فنون، ادب و انشاء، شاعری، کوئی ایسی وادی نہیں، جس کی بے شمار نئی نئی راہیں مبدء فیاض نے مجھ نامراد کے دل و دماغ پر نہ کھول دی ہوں اور ہر آن

ہر لحظہ بخششوں سے دامن مالا مال نہ ہو، بوجودیکہ ہر روز اپنے آپ کو عالم معنے کے ایک نئے مقام پر پاتا ہوں اور ہر منزل کی کرشمہ سنجیاں پچھلی منزلوں کی جلوہ طرازیاں ماند کر دیتی ہیں، لیکن افسوس جس ہاتھ نے فکر و نظر کی ان دولتوں سے گرانبار کیا، اس نے شاید سر و سامانِ کار کے لحاظ سے تہی دست رکھنا چاہا، میری زندگی کا سارا ماتم یہی ہے کہ اس عہد اور محل کا آدمی نہ تھا، مگر اس کے حوالے کر دیا گیا۔"

دار المصنفین کی نئی کتاب

ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک ایک جھلک

یہ تیموری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی، تمدنی اور معاشرتی تاریخ ہے، جس میں اس عہد کے ہندو مسلمان مورخین کی کتابوں کے وہ تمام اقتباسات جمع کر دیے گئے ہیں جس سے اس عہد کے سیاسی، اقتصادی، تجارتی، تمدنی اور معاشرتی حالات معلوم ہوتے ہیں، اور مسلمانوں کی تاریخ کے روشن پہلو، ہندو مورخوں کی زبان سے اور ہندوؤں کے علمی کارنامے مسلمان مورخوں کے قلم سے نقل کیے گئے ہیں؛ یہ اپنے موضوع پر اردو میں ایک اچھوتی اور دلچسپ کتاب ہے۔

مرتبہ :- جناب سید صباح الدین عبد الرحمن ایم اے علیگ

ضخامت ۵۲۷ صفحات قیمت : ۸ ؍

الفرڈ گلیوم کے ورثۂ اسلام پر ایک نظر

(۲) اعتزال کا زوال اور سنت کا احیاء

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے ایل ایل بی، بی ٹی ایچ، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی، اتر پردیش

(۲)

پروفیسر گلیوم نے لکھا ہے :

"بہر حال چوتھی صدی ہجری میں یہ بات واضح ہو گئی کہ معتزلہ کے اٹھائے ہوئے بعض سوالات کے ساتھ رعایت ہونی چاہیے، لوگوں کے ذہن پراگندہ ہو چکے تھے، اور اس بات کی شدید ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مروجہ فلسفہ کی روشنی میں دینی عقائد کی پھر سے تفسیر کی جائے۔ اس کام کو دو عالموں نے اپنے ہاتھ میں لیا اور یہی علماء مسلمانوں کے کلامی فلسفہ یعنی علم کلام کے بانی ہوئے ہیں، ان میں سے ایک ابو الحسن الاشعری البغدادی (۹۳۲ء) اور دوسرے ابو المنصور الماتریدی (متوفی ۹۴۴ء) ہیں"[1]

ان میں سے ہر بات مبہم اور توضیح طلب ہے۔ مثلاً

معتزلی افکار پر نظر ثانی کی ضرورت | فاضل پروفیسر نے کہا ہے :

"بہر حال چوتھی صدی ہجری میں یہ بات واضح ہو گئی کہ معتزلہ کے اٹھائے ہوئے بعض سوالات کے ساتھ رعایت ہونی چاہیے"۔

---

[1] معارف بابت ماہ جولائی ۱۹۵۵ء ص ۲۷

اگر اس جملہ کے یہ معنی ہیں کہ دینی عقائد کے باب میں معتزلہ نے جو مواقف اختیار کیے تھے، اُن پر نظر ثانی ہونا چاہیے، تو یہ صحیح ہے، لیکن مصنف کے ظاہری الفاظ اور عبارت کا در و بست اس کی مساعدت نہیں کرتے، کیونکہ آگے چل کر انھوں نے لکھا ہے:-

"ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ مروجہ فلسفہ کی روشنی میں دینی عقائد کی پھر سے تعبیر کیجائے"

اور مروجہ فلسفہ یا یونانی فلسفہ تھا جسے علماء دین میں سے معتزلہ ہی مطالعہ کرتے تھے، یا پھر معتزلی علم کلام تھا، اور اگر یہ معنی ہیں کہ معتزلہ کے مواقف کو ترمیم و اصلاح کے ساتھ قبول کر لیا جائے تو یہ واقعہ کے خلاف ہے۔ معتزلہ نے جو مواقف اختیار کیے تھے وہ اکثر حالات میں اتنے غیر فطری اور غیر معقول تھے کہ جذبۂ احیاءِ سنت سے قطع نظر خود فکری ارتقاء کے عام قوانین ان سے دست بردار ہونے اور اُنکے بجائے فطری اور معقول اصولوں کو اپنانے کے مقتضی تھے، اس واقعہ کی تائید میں معتزلی نظام فکر سے متعدد مثالیں دیجا سکتی ہیں، مگر بخوف تطویل صرف دو مثالوں ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے،

۱- دوسری صدی ہجری کا نصف آخر اور تیسری صدی کا نصف اول اسلام کی فکری تاریخ میں عقل پرستی کا انتہائے کمال ہے، اس عقلیت مفرط کی رو میں جو لوگ بہے جا رہے تھے، وہ معتزلی متکلمین تھے، شہرستانی نے لکھا ہے:

ثم طالع بعد ذلک شیوخ المعتزلة	اس کے بعد جب فلسفہ کی کتابیں امون الرشید کے
کتب الفلسفة حین فسرت ایام	زمانے میں عربی میں ترجمہ کی گئیں اور انکی تفسیر کیگئی
المامون فخلطت مناھجھا بمناھج	تو شیوخ معتزلہ نے ان کا مطالعہ کیا، اس طرح
الکلام..... وکان ابو الھذیل العلاف	فلسفہ کے مناہج علم کلام کے مناہج کے ساتھ خلط ملط
شیخھم الاکبر وافق الفلاسفة.....	ہو گئے..... اور انکا سب سے بڑا پیشوا ابو الہذیل
ثم ابراھیم بن سیار النظام فی ایام	العلاف فلاسفہ کا ہمنوا تھا (بعض مسائل میں).....

المعتصم کان اعلیٰ فی تقریر مذاھب	پھر معتصم باللہ کے زمانہ میں ابراہیم بن سیار النظام فلسفہ
الفلاسفة..... ثم ظھرت بدع	کے مختلف مذاہب فکر کی تقریر میں دستگاہ عالی رکھتا تھا،
بشر بن المعتمر من القول بالتولد	..... پھر بشر بن المعتمر کی بدعت ظہور میں آئی جو تولد
والافراط فیه والمیل الی الطبیعیین	کا قائل تھا، اس نے اس باب میں بہت زیادہ مبالغہ کیا، وہ
فی الفلاسفة"[1]	فلاسفہ میں سے اہل الطبائع کے قول کی طرف مائل تھا۔

اس عقلیت مفرط کی رُوح خلیفۂ وقت مامون الرشید کی ذات میں متمثل ہو گئی تھی، چنانچہ ابن الندیم نے اس کے بارے میں لکھا ہے،

لما کبر عنی بعلوم الاوائل ومھر فی	مامون جب بڑا ہوا تو اسے یونانی علوم کا شوق
الفلسفة فجرہ ذلک الی القول بخلق	دامنگیر ہوا اور فلسفہ میں مہارت حاصل کی، اسی لیے
القرآن	وہ آخر میں خلق قرآن کا قائل ہو گیا،

یونانی فلسفہ سے حسن عقیدت اس کے دل و دماغ پر اس درجہ مستولی ہو چکی تھی کہ ایک دن تخیل نے اسے خواب میں ارسطو کے سامنے کھڑا کر دیا، اور اس نے نہایت ادب سے پوچھا "خوب کیا ہے؟" اور معاً اس کا اور اس کے معتزلی درباریوں کا عقیدہ، ارسطو کا مزعومہ جواب بنکر اس کے کانوں میں گونجنے لگا.

"ماحسن فی العقل"[2]

بہرکیف اس عقلیت مفرط کی رو میں اوائل معتزلہ نے "تحسین و تقبیح افعال" (Standard of Morality) کے باب میں عقل پر غیر مشروط اعتماد شروع کیا اور یہ موقف اختیار کیا کہ "افعال کا حسن و قبح ذات فعل کی بنا پر ہوتا ہے"۔ شرح المواقف میں ہے

ذھب الاوائل منھم الی ان حسن	معتزلہ کے پہلے طبقہ کا مذہب یہ تھا کہ افعال کا

---

[1] الملل والنحل، للشہرستانی جلد اول ص ۱۲ [2] الفہرست لابن الندیم ص ۳۳۹

الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما[1]

حسن وقبح ان کی ذات کی بنا پر ہوتا ہے [یعنی ذاتِ فعل (per se) اس کے خوب یا ناخوب ہونے کا تعین کرتی ہے] یہ نہیں کہ افعال کی صفات ان کے حسن وقبح کی مقتضی ہوتی ہوں،

لیکن جب اس مزعومہ اصول پر تنقیدی نظر ڈالی گئی اور اس کا اجرا عملی زندگی میں کیا گیا تو ناکامی ہوئی، اس لیے معتزلی مفکرین کے دوسرے طبقہ کو اس "شدید عقلیت" میں تعدیل کرنا پڑی اور "حسن وقبح" کو "ذات فعل" سے "صفت فعل" میں منتقل کرنا پڑا کہ ہر فعل میں ایک صفت ہوتی ہے، جو اس کو خوب ناخوب ہونے کی موجب ہوتی ہے، شرح المواقف میں ہے:

وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية يوجب ذلك مطلقا اى فى الحسن والقبح جميعاً فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما[2]

متقدمین معتزلہ کے دوسرے طبقہ نے اس پر اصرار کیا کہ ہر فعل میں حقیقۃً ایک ایسی صفت موجود ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کا اچھا یا برا ہونا واجب ہو جاتا ہے، وہ لوگ کہتے تھے کہ افعال کا حسن وقبح ان کی ذات کی بنا پر متعین نہیں ہوتا جیسا کہ ہمارے پیشرووں کا مسلک تھا، بلکہ اس صفت کی وجہ سے ہوتا ہے جو ان دونوں میں سے ایک (خوب یا ناخوب) ...

لیکن یہ اصول بھی تنقید کی کسوٹی پر پورا نہ اترا، لہذا تیسرے طبقہ میں اس محاذ سے بھی پسپائی اختیار کرنا پڑی اور ذات فعل کے ساتھ "صفت فعل کے ایجاب حسن وقبح" کا بھی انکار کرنا پڑا،

[1] شرح المواقف جلد ہشتم ص ۱۸۴ [2] ایضاً

تفصیل آگے آ رہی ہے) اگرچہ چوتھے طبقہ میں دوسرے طبقہ کے موقف کی تجدید کا بھی تجربہ کیا گیا اور ابوالحسن البصری نے یہ موقف اختیار کیا کہ یہ صفت صرف افعال قبیحہ میں ہوتی ہے جو اُس کے ناخوب ہونے کی مقتضی ہوتی ہے، افعال حسنہ میں نہیں ہوتی کیونکہ کسی بات کے خوب ہونے کے لیے اس کا ناخوب نہ ہونا کافی ہے، شرح المواقف میں ہے:

وذهب ابوالحسين من متاخريهم الى اثبات صفة فى القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة[1]

متاخرین معتزلہ میں سے ابوالحسین افعال قبیحہ میں ایسی صفات کے اثبات پر زور دیتا تھا جو ان کے ناخوب ہونے کی مقتضی ہوں لیکن افعال حسنہ میں نہیں، کیونکہ ان کے "خوب" ہونے کے لیے کسی صفت محسّنہ کی ضرورت نہیں، ان کے اچھے ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ ان میں صفت مقبحہ (ان کے قبح کو واجب کرنے والی صفت) ...

اس تجدید مسلک سے بھی اصل مسئلہ اپنی جگہ پر قائم رہا "صفت محسّنہ" نہ سہی "صفت مقبحہ" ہی سہی مگر اس کا اثبات وتعیین بھی اتنا ہی مشکل ہے، یہی وجہ تھی کہ تیسرے طبقہ میں ابوالحسین البصری کے پیشرو ابوعلی الجبائی نے اس اشکال کا قبل از وقت اندازہ لگا کر حسن وقبح بالذات کے ساتھ "صفت فعل کے ایجاب حسن وقبح" کا بھی مطلقاً انکار کر دیا، اس کے بعد اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہ تھا کہ "خوب وناخوب" کی اساس "اضافات واعتبارات" پر رکھے، شرح المواقف میں ہے

ذهب الجبائى الى نفيه اى نفى الوصف الحقيقى فيهما مطلقاً

ابوعلی جبائی کا مذہب "صفت فعل" کی نفی تھا یعنی حسن وقبح دونوں کے بارے میں وصف حقیقی

[1] شرح المواقف ج ہشتم ص ۱۸۴

فقال لیس حسن الافعال وقبحها لصفات حقیقیۃ فیھا بل لوجوہ اعتباریۃ واوصاف اضافیۃ تختلف بحسب الاعتبار کما فی لطمۃ الیتیم تادیباً وظلماً

کے پائے جانے کا انکار، چنانچہ وہ کہتا تھا کہ افعال کا حسن و قبح ان میں حقیقۃً پائی جانے والی صفات کی بناپر نہیں ہوتا بلکہ ان وجوہ کی بناپر ہوتا ہے جو محض اعتباری ہیں اور ان اوصاف کی بناپر ہوتا ہے جو محض اضافی ہیں اور جو بدلتے ہوئے حالات کے اعتبار سے بدلتے رہتے ہیں جیسا کہ یتیم کا طمانچہ مارنا ادب آموزی کے لیے (خوب ہے)

اس طرح آجکل کی اصطلاح میں جبائی، معتزلہ کے (Internal standard of Morality) "اخلاق کے داخلی معیار" کے اصول کو ترک کرکے اخلاق کے "معیار خارجی" (External standard of Morality) کا اصول ماننے پر مجبور ہوا، لیکن اخلاق کا معیار خارجی بڑا ہی غیر محفوظ سنگ بنیاد ہے، الا یہ کہ اس کی اساس کسی غیر متغیر اور مستحکم امر پر قائم ہو، لہذا جبائی کے بعد فکری ارتقاء کا مقتضا تھا کہ یا تو (۱) اخلاق کے داخلی معیار" کے اصول کی کسی نہج سے تجدید کیجائے، یہ کام ابوالحسین بصری نے انجام دینا چاہا، مگر اس میں بھی وہی دقتیں تھیں جو پہلوں کو پیش آئی تھیں، اس لیے یہ کوئی مفید تجربہ ثابت نہیں ہوا، یا پھر (۲) خارجی معیاروں میں سے "وجوہ اعتباریہ و صفات اضافیہ" پر اساس قائم کرنے کے بجائے کسی معقول و مستحکم اور دیرپا معیار کو منتخب کیا جائے، ادھر اسلامی معاشرہ کا متفقہ فیصلہ تھا، کہ یہ معیار "شریعت محمدیہ" ہے، بس اسلامی فکر کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ

وَعَسٰی اَنْ تَکْرَهُوْا شَيْئاً وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسٰی اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئاً وَّهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ

بہت ایسا ہوتا ہے کہ تم ایک چیز کو برا سمجھتے ہو اور وہ تمھارے لیے خیر ہو اور تم جس چیز کو پسند کرتے ہو وہ تمھارے لیے بری ہو اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے

پر ایمان تازہ کرنے اور زندگی کی پُرپیچ راہوں کو طے کرنے کے لیے ہدایت نامۂ الٰہی کو اپنا رہبر بنائے اور اس غرض سے

وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا

جو رسول تمھارے پاس لائے اس کو تم لے لو اور جس چیز سے منع کرے اس سے رک جاؤ،

کے مقدس اصول کو اپنا معمول بنائے، اور یہی جبائی کے شاگرد رشید امام ابوالحسن الاشعری نے کیا، انھوں نے "تحسین و تقبیح عقلی" کے بجائے "تحسین و تقبیح شرعی" کے اصول کو اپنایا، چنانچہ امام رازی نے المحصل میں لکھا ہے:

الحسن والقبح ...... شرعی عندنا خلافاً للمعتزلہ[۱]

حسن و قبح ...... اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہے برخلاف معتزلہ کے

اسی طرح حافظ ابن تیمیہ نے منہاج السنۃ میں لکھا ہے،

ان الحسن والقبح لا یثبت الا بالشرع وھذا قول الاشعری واتباعہ[۲]

حسن و قبح کا اثبات صرف شرع سے ہوتا ہے اور یہ امام اشعری اور ان کے متبعین کا قول ہے۔

اسی طرح تنقیح الاصول میں صدر الشریعہ نے لکھا ہے۔

فالحسن عند الاشعری ما امر بہ والقبیح ما نھی عنہ[۳]

امام اشعری کے نزدیک خوب وہ ہے جس کا شارع نے حکم دیا اور ناخوب وہ ہے جس سے اس نے منع کیا،

پھر اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے،

ان الحسن والقبح ... فعند الاشعری لا یثبتان بالعقل بل بالشرع[۴]

افعال کا حسن و قبح ..... تو وہ امام اشعری کے نزدیک عقل سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرع سے ...

ظاہر ہے معتزلہ نے جو سوال اٹھایا تھا، وہ مروجہ فلسفہ ہی کی روشنی میں اٹھایا تھا۔ "ما الحسن قال ما حسن فی العقل"، گرچہ تیسری صدی میں اس کے ساتھ رعایت ہونے کے بجائے فکری تقاضوں کے پیش نظر

---

۱ المحصل للرازی ص ۱۴۷، ۲ منہاج السنۃ جلد اول ص ۱۲۴، ۳ تلویح توضیح ص ۱۴۳، ۴ ایضاً

متروک قرار دیا گیا اور اس دینی عقیدے کی مروجہ فلسفہ کی روشنی میں تفسیر کرنے "کے بجائے اس کی قرین قیاس توجیہ کے لئے شریعت کی طرف رجوع کرنا پڑا۔

۲۔ عقل سلیم کا فیصلہ ہے کہ معدوم نفی محض ہوتا ہے اور اسے کسی درجہ میں بھی ثابت یا "شئی" قرار نہیں دیا جاسکتا۔ دوسری صدی میں عامۂ اہل اسلام کا، اہل سنت ہوں یا معتزلہ یہی مسلک تھا۔ چنانچہ جس طرح اہل سنت معدوم کو نفی محض قرار دیتے تھے، اساطین معتزلہ مثلاً ابو الھذیل العلاف وغیرہ بھی اسے نفی محض سمجھتے تھے۔ امام رازی نے لکھا ہے

المعدوم .. وھو عندنا وعند ابی الھذیل وابی الحسین البصری من المعتزلہ نفی محض[1]

معدوم وہ ہمارے اور معتزلہ میں سے ابو الھذیل العلاف اور ابو الحسین البصری کے نزدیک نفی محض ہے۔

تیسری صدی میں یونانی فلسفہ کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئیں اور انھیں معتزلی متکلمین نے مطالعہ کرنا شروع کیا، جیسا کہ شہرستانی نے لکھا ہے۔ ان ابتدائی کتابوں میں "اثولوجیا" (Theologia) بھی تھی جو تصنیف تو برقلس افلاطونی (Proclus The Neo-Platonist) کی تھی مگر غلطی سے ابن الندیم[2] کے زمانہ تک ارسطو کی طرف منسوب ہوتی تھی، چنانچہ فارابی جیسا معلم فلسفہ بھی اس غلط فہمی میں مبتلا تھا، جیسا کہ وہ "الجمع بین رائی الحکیمین" میں لکھتا ہے،

وقد نجد ان ارسطو فی کتابہ فی الربوبیۃ المعروف باثولوجیا یثبت الصور الروحانیۃ ویصرح بانھا موجودۃ فی عالم الربوبیۃ[3]

اور ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ ارسطو اپنی کتاب الربوبیۃ میں جو اثولوجیا کے نام سے مشہور ہے صور روحانیہ کا اثبات کرتا ہے اور اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ وہ عالم ربوبیت [عالم معقول] میں موجود ہیں۔

---

[1] المحصل للرازی ص ۳۲ [2] الفہرست لابن الندیم ص ۳۵۲ [3] الجمع بین رائی الحکیمین ص ۳۲

اثولوجیا کی الکندی نے تفسیر کی تھی[1]۔ اس کی مرکزی تعلیم "اعیان مجردہ" کا تصور ہے جن کی حقیقت فارابی کے لفظوں میں حسب ذیل ہے:۔

وذلک ان افلاطون فی کثیر من اقاویلہ یومی الی ان للموجودات صورا مجردۃ فی عالم الالٰھیۃ وربما یسمیھا المثل الالٰھیۃ وانھا لا تدثر ولا تفسد ولکنھا باقیۃ وان الذی یدثر ویفسد انما ھی ھذہ الموجودات التی ھی کائنۃ[2]

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ افلاطون اپنے بہت سے اقوال میں اس بات کا اشارہ کرتا ہے کہ موجودات کے واسطے عالم الٰہ (عالم معقول) میں صور مجردہ پائی جاتی ہیں، اور وہ اکثر ہیں انکا نام "مثل الٰہیہ" بھی بتاتا ہے کہ صور مجردہ پرانی نہیں ہوتیں نہ خراب ہوتی ہیں بلکہ علی حالہا باقی رہتی ہیں، جو چیز کہنہ و خراب ہوتی ہے وہ موجودات ہیں، جو کائنات میں پائی جاتی ہیں۔

اگرچہ ارسطو خود ان "صور مجردہ" کا منکر تھا اور اس "مابعد الطبیعۃ" کے چھٹے اور ساتویں مقالے میں "امثال افلاطونی" پر شدید اعتراضات کیے ہیں[3]، مگر متاخرین فلاسفۂ یونان اور متقدمین حکمائے اسلام کا محبوب مشغلہ افلاطون اور ارسطو میں مطابقت اور عدم تضاد پر اصرار تھا، لہٰذا "مابعد الطبیعۃ" کی تصریحات کے باوجود وہ اس پر مصر تھے کہ افلاطون کی طرح ارسطو بھی "ماہیات مجردہ" کا قائل ہے، اس غلط فہمی کو ابن تیمیہ تک نے الرد علی المنطقیین میں نقل کیا ہے،

فقد زعم ارسطو وذووہ ان المادۃ موجودۃ فی الخارج غیر الصور المشھودۃ وان الحقائق النوعیۃ ثابتۃ فی الخارج غیر الاشخاص المعینۃ[4]

پھر ارسطو اور اسکے جانشینوں نے گمان کیا کہ مادہ صور مشہودہ سے علیحدہ خارج میں پایا جاتا ہے اور یہ کہ حقایق نوعیہ اشخاص معینہ سے علیحدہ خارج میں ثابت و متقرر ہیں،

اس انداز فکر سے جو ذہنی ماحول پیدا ہوا، اس کے اندر وجود و ماہیت کی مغایرت اور اس سے زیادہ

---

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۳۵۲ [2] الجمع بین رائی الحکیمین ص ۱۲ [3] الجمع بین رائی الحکیمین مجموعہ فلسفہ ابی نصر فارابی ص ۲۲ [4] الابانۃ عن غرض ارسطو طالیس فی کتاب مابعد الطبیعۃ مشمولہ مجموعہ فلسفہ ابی نصر فارابی ص ۴۴

ان کے جواز انفکاک کا مسئلہ بھی پیدا ہوا اور تیسری صدی میں یونانی فلسفہ اس عجیب مسئلے کے ساتھ اسلامی فکر میں داخل ہوا، چنانچہ فیلسوف المسلمین غیر مدافعۃ" فارابی فصوص الحکم میں لکھتا ہے

الامور التی قبلنا لکل منھا	امور ممکنہ میں سے ہر ایک کے لیے ایک ماہیت اور
ماھیۃ وھویۃ ولیست ماھیتہ	ایک ہویت (وجود) ہو اور اسکی ماہیت نہ تو اسکی ہویت
ھویتہ ولا داخلۃ فی ھویتہ[1]	دکی عین) ہو اور نہ اس میں داخل (ہویت کا جزء) ہو

وجود کے عین یا غیر ماہیت ہونے کا مسئلہ محض ایک ذہنی ورزش ہی نہیں تھا، بلکہ اس سے زیادہ تھا جو لوگ وجود کو ماہیت کا غیر [یا اس پر زائد] مانتے تھے، ان کے نزدیک ماہیت وجود سے خالی ہو سکتی ہے، [لہذا بحالت عدم بھی ثابت و متقرر ہوتی ہے، جیسا کہ افلاطون کا عقیدہ تھا، یا بعد میں معتزلہ نے کہا] چنانچہ امام رازی نے لکھا ہے.

واما الفلاسفۃ فقد اتفقوا	فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہو کہ ممکنات کے اندر ان کی
علی ان الممکنات ماھیاتھا غیر	ماہیت ان کے وجود کی غیر ہوتی ہے، اور اس پر بھی
وجوداتھا واتفقوا علی انہ یجوز	اتفاق ہے کہ ان ماہیات کا وجود خارجی
تعری تلک الماھیات عن الوجود	سے خالی ہونا [برہنہ ہونا) جائز
الخارجی[2]	ہے۔

بلکہ شیخ بوعلی سینا نے تو الہیات شفا میں یہاں تک تصریح کی ہے کہ ماہیت وجود ذہنی تک سے عاری ہو سکتی ہے، امام رازی نے لکھا ہے:

وھل یجوز تعریھما عن الوجودین	کیا ماہیت دونوں وجودوں خارجی اور ذہنی
معا الخارجی والذھنی فنص ابن	سے بیک وقت خالی اور "برہنہ" ہو سکتی ہی؟ اس مسئلے

[1] فصوص الحکم مشمولہ مجموعہ فلسفۂ ابی نصر فارابی ص ۵، ۱۱ [2] المحصل للرازی ص ۳۷

سینا فی المقالۃ الاولی من الٰھیات	میں ابن سینا نے الٰہیات شفا کے پہلے مقالہ میں
الشفا علی انہ یجوز[1]	تصریح کی ہے کہ ہاں یہ بات جائز (ممکن) ہے.

غرض "اعیان مجردہ" کے تصور نے اسلامی فکر میں دو مسئلے پیدا کیے، ایک ماہیت اور وجود کی تفریق کا اور دوسرا "ثبوت معدوم" کا۔ ابن تیمیہ نے لکھا ہے،

الکلام علی الفرق بین الماھیۃ ووجودھا	مسئلہ ماہیت اور وجود کی تفریق: اس باب میں
فالاصل الاول قولھم ان الماھیۃ	پہلی اصل تو فلاسفہ کا یہ قول ہو کہ ماہیت کی ایک
لھا حقیقۃ ثابتۃ فی الخارج غیر	حقیقت ہوتی ہے جو خارج میں اس کے وجود سے
وجودھا وھذا ھو قولھم بان	علیحدہ ثابت و متقرر ہوتی ہو، اور ان کا یہ قول
حقائق الانواع المطلقۃ التی ھی	کہ انواع کی حقایق مطلقہ جو انواع واجناس
ماھیات الانواع والاجناس	اور جملہ کلیات کی ماہیات ہیں، خارج میں پائی
وسائر الکلیات موجودۃ فی الاعیان	جاتی ہیں، اور یہ قول بعض اعتبارات سے
وھو یشبہ من بعض الوجوہ قول	ان لوگوں کے قول کے مشابہ ہو جو کہتے ہیں کہ
من یقول المعدوم شیٔ[2]	"معدوم بھی ایک ثابت و متقرر شے ہے"۔

یہی موقف معتزلہ نے بعد میں اپنایا، چنانچہ امام رازی نے ان کے بارے میں لکھا ہے،

ثم زعموا انہ یجوز خلو تلک	پھر معتزلہ نے گمان کیا کہ ماہیت وجود
الماھیات من صفۃ الوجود"[3]	کی صفت سے خالی ہو سکتی ہے،

لیکن حکماء تو صرف اسی حد تک گئے تھے کہ صرف ممکن میں وجود ماہیت پر زائد ہوتا ہے، معتزلہ ان سے بھی ایک قدم بڑھ گئے اور کہنے لگے کہ واجب اور ممکن دونوں میں وجود ماہیت پر زائد ہوتا ہے، حالانکہ

[1] المحصل للرازی ص ۴۰ [2] الرد علی المنطقیین ص ۶۴ [3] المحصل للرازی، ۳۷

یہ ایک غیر معقول موقف تھا، پھر بھی عقلیت پرستی کی رو میں معتزلہ نے اسے فلاسفہ کی تبعیت میں اپنا لیا، مگر اس غیر معقول موقف کو معقول بنانے کی جتنی کوشش کی گئی اس کی غیر معقولیت بڑھتی ہی گئی ابو اسحاق ابن عیاش نے تو اتنے ہی پر اکتفا کیا کہ ماہیات وجود سے خالی ہو سکتی ہیں، مگر بحالت عدم کسی صفت سے متصف نہیں ہو سکتیں لیکن ابو الہذیل العلاف کے شاگرد خاص ابو یعقوب الشحام اور شحام کے شاگرد ابو علی الجبائی نیز دوسرے معتزلی مفکرین نے یہ موقف اختیار کیا کہ ماہیت بحالت عدم بھی صفات اجناس سے متصف ہو سکتی ہے، اس کے بعد پھر اختلافات ہونا شروع ہوئے لیکن ان خشک، غیر دلچسپ اور غیر معقول اختلافات میں کوئی دلکشی نہیں ہے، اس لیے ان کا نقل کرنا غیر ضروری ہے، البتہ ایک چیز قابل ذکر ہے، اسے امام رازی کے لفظوں میں سنیے:

اتفقوا على انه بعد العالم بان	معتزلہ کا اتفاق ہے کہ اس بات کے علم کے بعد بھی
للعالم صانعاً عالماً قادراً حياً	کہ کائنات کا ایک صانع ہے جو عالم، قادر، حی،
حكيماً مرسلاً للرسل يمكننا	حکیم اور رسولوں کا بھیجنے والا ہے، ہمارے لیے یہ
الشك فى انه هل هو موجود	شک کرنا ممکن ہے کہ آیا وہ موجود بھی ہے یا نہیں الا یہ کہ
اولا الا ان يعرف ذلك بالدليل	کسی دوسری دلیل سے یہ بات معلوم ہو جائے کیونکہ
لانهم لما جوزوا اتصاف	جب انھوں نے معدوم کا صفات سے متصف
المعدوم بالصفة لم يلزم من	ہونا جائز مان لیا تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے عالمیت
اتصاف ذات الله تعالى بصفة	و قادریت کی صفات سے متصف ہونے سے
العالمية والقادرية كونه موجوداً	اس کا موجود ہونا لازم نہیں آتا، لہذا ایک
فلابد من دلالة منفصلة.	مستقل دلیل ناگزیر ہے، عقلائے دہر میں سے باقی
واتفق الباقون من العقلاء على	لوگوں کا اتفاق ہے کہ یہ شک جہالت ہے،
ان ذلك جهالة والا لزم ان	ورنہ لازم آئیگا کہ متحرک و ساکن اجسام کے وجود
لا يعرف وجود الاجسام المتحركة	کا علم بھی نہ ہو سکے تا وقتیکہ اس کی اور
والساكنة الا بالدليل[1]	کوئی دلیل نہ ہو،

غیر معتزلی اہل علم ان سفسطوں کو "جہالت" سے تعبیر کریں یا "علم و دانش" سے، یہ گلفشانیاں بہر حال تیسری صدی اور چوتھی صدی کے ثلث اول میں معتزلی فکر کا طرۂ امتیاز بنی رہیں، ابو یعقوب الشحام کا شاگرد ابو علی الجبائی استاد کے نقش قدم پر چلتا رہا، جبائی کے شاگرد اس کا بیٹا ابو ہاشم اور امام ابو الحسن الاشعری تھے، یہ سب بصری معتزلی تھے، اسی زمانہ میں معتزلہ کی بغدادی شاخ نے بھی اس "سفسطہ" کو اپنایا، اس باب میں ابو الحسن الخیاط کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے، شہرستانی لکھتا ہے:

ابو الحسين بن ابى عمرو الخياط	ابو الحسین بن ابی عمرو الخیاط، ابو القاسم الکعبی
استاذ ابى القاسم بن محمد الكعبى	محمد الکعبی کا استاد تھا، یہ دونوں جو معتزلہ
وهما من معتزلة بغداد على	کی بغدادی شاخ میں محسوب ہوتے ہیں
مذهب احد الا ان الخياط	ایک ہی مذہب رکھتے تھے، البتہ خیاط
غال فى اثبات المعدوم شيئاً	معدوم کو "ثابت و شئی" ماننے میں زیادہ غلو
وقال الشئ ما يعلم او يخبر عنه	کرتا تھا، اور کہتا تھا کہ "شئے وہ ہے جس کا
والجوهر جوهر فى العدم والعرض	علم ہو سکے یا جس کے متعلق خبر دی جا سکے"
عرض وكذلك اطلق جميع	اور یہ کہ جوہر عدم میں بھی جوہر ہے اور عرض عدم
اسماء الاجناس والاصناف	میں بھی عرض ہے، اور اسی طرح اسماء، اجناس و اصناف

[1] المحصل للرازی ص ۳۸

حتی قال السواد سواد فی العدم فلم یبق الا صفة الوجود والصفات التی تلزم الوجود والحدوث واطلق علی المعدوم لفظ الثبوت[1]

پر اس اصول کا اطلاق کرتا تھا، یہاں تک کہ کہتا تھا کہ سیاہی عدم میں بھی سیاہی ہی ہیں سوائے وجود کے اور ان صفات کے جو وجود اور حدوث کو لازم ہیں کوئی صفت باقی نہیں رہی جس پر اس نے اس اصول کا اطلاق نہ کیا ہو، اور

(یعنی لفظ ثبوت کا اطلاق کرتا تھا)

بصری معتزلہ میں سے امام ابوالحسن الاشعری اپنے زمانۂ اعتزال میں اس "غیر معقولیت" کے سب سے بڑے علمبردار تھے، چنانچہ انھوں نے اس مبحث پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی جس کے متعلق کتاب التمہید میں لکھا ہے،

والفنا کتابا فی باب شیٔ وان الاشیاء وان عدمت[2]

ہم نے "شے" کے مباحث پر ایک کتاب لکھی جس میں اسپر بھی بحث کی کہ) اشیا بحالت عدم بھی شی ہی ہوتی ہیں،

لیکن یہ مکابرۂ محض تھا، اجتماعی عقل اس قسم کی جاہلانہ غیر معقولیتوں کے ساتھ خود کو راضی نہیں کر سکتی، جلد یا بدیر اسکے خلاف بغاوت کرنا اور صراط مستقیم پر آنا تھا، اور معتزلی حلقۂ فکر میں بھی یہی ہوا، خود بصری معتزلہ میں سے ابوالحسین نے جماعت کے مسلمہ مسلک کے خلاف علم بغاوت بلند کیا، امام رازی نے اربعین میں لکھا ہے؛

واما المعدوم الذی یجوز وجوده ویجوز عدمه فقد ذهب اصحابنا الی انه قبل الوجود نفی محض وعدم صرف لیس بشیٔ ولا بذات وهذا قول ابی الحسین البصری من المعتزلة[3]

اور معدوم ممکن جس کا وجود بھی جائز ہو اور جسکا عدم بھی جائز ہو تو ہمارے اصحاب کا یہ مذہب ہے کہ وجود سے متصف ہونے سے قبل نفی محض اور عدم صرف ہوتا ہے، نہ وہ کوئی شے ہے نہ کوئی ذات اور یہی معتزلہ میں سے ابوالحسین البصری کا قول ہے،

لہٰذا امام اشعری نے بھی اگر اپنے سابقہ موقف سے رجوع کیا تو یہ فکری ارتقا اور اجتماعی عقل کے ناقابل مزاحمت تقاضوں کا نتیجہ تھا، چنانچہ انھوں نے اپنے سابق موقف کے رد میں خود ایک کتاب لکھی

[1] الملل والنحل للشہرستانی ج ۱ ص ۳۳ - ۳۴ [2] تبیین کذب المفتری ص ۱۳۳ [3] الاربعین للرازی ص ۵۹

جس کا اشارہ سابق الذکر کتاب کے فوراً بعد کیا ہے:

رجعنا عنه ونقضناه فمن وقع الیه فلا یعولن علیه[1]

ہم نے اس سے رجوع کر لیا اور اسکی تردید لکھ دی ہے پس اگر کسی کو پہلی کتاب ملے تو وہ اس پر اعتماد نہ کرے"

اور اس طرح انھوں نے عامۂ اہل سنت کا مسلک اختیار کیا، جیسا کہ ابن تیمیہ نے "الرد علی المنطقیین" میں لکھا ہے:

فوجود الشیٔ فی الخارج عین ماهیته فی الخارج کما اتفق علی ذالک ائمة النظار المنتسبین الی اهل السنة والجماعة وسائر اهل الاثبات من المتکلمة الصفاتیة وغیرهم کابی بکر محمد بن کلاب وابی الحسن الاشعری وابی عبد الله بن کرام واتباعهم، وائمة اهل السنة والجماعة من السلف والائمة الکبار واتفقوا علی ان المعدوم لیس له فی الخارج ذات قبل وجوده[2]

پس شے کا وجود خارجی اسکی ماہیت کا جو خارج میں (پائی جاتی) ہے عین ہے، جیسا کہ اس پر ان تمام اہل نظر ائمہ نے اتفاق کیا ہے، جو اہل سنت والجماعت کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور تمام متکلمین نے اتفاق کیا ہے جو صفات باری کو ثابت کرتے ہیں جیسے کہ ابوبکر محمد بن کلاب، ابوالحسن الاشعری، ابو عبداللہ بن کرام اور ان کے متبعین، جمہور بے سلف میں سے ائمۂ اہل سنت والجماعت کو اور دیگر ائمۂ کبار کو اور ان سب کا اتفاق ہے کہ معدوم کی خارج میں اس کے وجود سے قبل کوئی ذات نہیں ہوتی،

غرض معتزلہ نے عقلیت پرستی کی رو اور مروجہ فلسفہ کی روشنی میں "انفکاک وجود و ماہیت" اور "ماہیت کے تعری عن الوجود" کا جو موقف اختیار کیا تھا، اجتماعی عقل انجام کار اس سے

[1] تبیین کذب المفتری ص ۱۳۳ [2] الرد علی المنطقیین ص ۶۵

منقرض ہو گئی اور اسے سلف صالحین کے سادہ اور فطری موقف کی طرف رجوع کرنا پڑا، لیکن اللہ تعالیٰ کی دین ہے کہ یہ عمارہ اہل سنت کا متفقہ مسلک بعد میں اسلامی فکر کے اندر امام ابو الحسن الاشعری سے منسوب ٹھہرا، شرح المواقف میں ہے :-

المقصد الثالث فی ان الوجود	مقصد ثالث اس تحقیق میں کہ وجود عین ماہیت
نفس الماهية او جزءها او زائد	ہوتا ہے یا اس کا جزء ہوتا ہے یا اس پر زائد ہوتا ہے
علیها وفیه مذاهب	اور اس باب میں (تین) مذاہب ہیں .....
احدها للشیخ ابی الحسن الاشعری	پہلا مذہب شیخ ابو الحسن الاشعری کا اور معتزلہ
وابی الحسین البصری من المعتزلة	میں سے ابو الحسین البصری کا ہے کہ وجود واجب
انه نفس الحقیقة فی الکل ای	اور ممکن دونوں میں حقیقت (ماہیت)
الواجب والممکنات کافۃ[1]	کا عین ہے۔

اس قسم کی اور مثالیں بھی دی جا سکتی ہیں، مگر بخوف تطویل ان سے صرف نظر کیا جاتا ہے، بہر حال اتنا ثابت ہے کہ "چوتھی صدی ہجری میں معتزلہ کے اٹھائے ہوئے سوالات کے ساتھ رعایت کی ضرورت" کا احساس تو نہیں البتہ ان کے رفض و ترک کی ضرورت کا احساس ہو رہا تھا، اور اجتماعی عقل خود معتزلی حلقۂ فکر میں ان کے خلاف بغاوت کر رہی تھی۔

---

[1] شرح المواقف جلد ۲ ص ۱۲۷

چند ناسخ و منسوخ آیات

از جناب مولوی محمد اسماعیل صاحب اعظمی ندوی

(۲)

اس اجمال کی تفصیل اب بیان کی جاتی ہے، سب سے پہلے جس حدیث کو مسٹر برق نے ادھورا نقل کیا ہے ہم اس کو پورا نقل کرتے ہیں جس سے حقیقت کھل جائے گی۔

فخطب (عمر بن الخطاب) الناس	حضرت عمرؓ نے لوگوں سے خطاب کیا اور کہا
ثم قال ایها الناس قد سنت	اے لوگو تمہارے لیے سنت بنائی گئی ہے اور
لکم السنن وفرضت لکم الفرائض	فرائض فرض کیے گئے ہیں اور تم کھلی روشنی میں
وترکتم علی الواضحة الا ان	چھوڑے گئے ہو، خبردار لوگوں کے ذریعہ
لا تضلوا بالناس یمینا وشمالا	دائیں بائیں گمراہ نہ ہو جانا، اپنے ایک ہاتھ
وضرب باحدی یدیه علی	کو دوسرے ہاتھ پر مارا اور کہا، ہوشیار!
الاخری ثم قال ایاکم ان تهلکوا	آیت رجم کے سلسلہ میں ہلاک نہ ہو جانا
عن آیة الرجم ان یقول قائل	کہ کوئی کہنے والا یہ کہے کہ کتاب اللہ
لا نجد حدین فی کتاب الله	میں دو حدیں (کوڑا، اور سنگساری) نہیں
فقد رجم رسول الله صلی الله	ہیں، بیشک حضور صلی اللہ علیہ وسلم
علیه وسلم ورجمنا ولولا ان یقول الناس	نے رجم کیا اور ہم لوگوں نے بھی، اگر لوگ
زاد عمر فی کتاب الله لکتبتها	یہ نہ کہتے کہ عمر نے کتاب اللہ میں اضافہ کیا ہے

الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة فانا قد قرأناها — تو میں الشیخ والشیخة ..... الخ کو کتاب اللہ میں لکھ دیتا اسلیے کہ ہم نے اس کو پڑھا ہے۔

(موطا مالکؒ، ص ۳۴۹)

اگر پچھلی گفتگو ملحوظ رکھی جائے تو واقعی اس حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ الشیخ والشیخة ..... الخ قرآن کی آیت تھی اور حضرت عمرؓ اسی آیت کو قرآن میں شامل کرنا چاہتے تھے، یہی وجہ ہے کہ اہل سنت علماء آج تک یہ مانتے چلے آرہے ہیں کہ قرآن میں ایسی آیتیں تھیں جنھیں قرآن سے خارج کر دیا گیا، مگر ان کا حکم باقی رکھا گیا ہے، اسی طرح ایسی آیتیں بھی ہیں جن کا حکم بھی آیت کی طرح منسوخ ہوگیا، اسی بنا پر مذکورہ آیت کو بڑی شد و مد کے ساتھ منسوخ بالتلاوۃ اور باقی بالحکم سمجھتے ہیں، اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ یہ خبر خلفاً عن سلف آج تک اسی طرح چلی آرہی ہے لیکن جب مستشرقین نے اسلام پر اس کے ذریعہ یہ حملہ کیا کہ قرآن مجید معاذ اللہ ایک ناقص کتاب ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف ہے، اسی لیے اس میں انسانی کلام کی طرح رد و بدل اور کانٹ چھانٹ ہوئی، اس وقت ہمارے علماء کو تنبہ ہوا اور انھوں نے اس سلسلہ میں مختلف تاویلیں شروع کیں، غالباً سب سے پہلے سر سید احمد خاں کو اسکی مدافعت کرنی پڑی، انھوں نے اس کو تو تسلیم کر لیا کہ قرآن میں ناسخ و منسوخ آیات ہیں لیکن ساتھ ساتھ ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ ناسخ و منسوخ ایک خاص اصطلاح ہے جو عیسائیوں کی اصطلاح سے بالکل مختلف اور جداگانہ ہے، ان کے ہاں ناسخ و منسوخ کے معنی یہ ہیں جیسا کہ ریورنڈ مسٹر ہارن کا بیان ہے کہ دو یا زائد قرأتوں میں صرف ایک ہی قرأت صحیح ہو سکتی ہے، اور باقی کاتب کی تحریفات یا غلطیاں ہونگی، یہی فاضل اس کے اسباب بھی بیان کرتا ہے کہ

(۱) ناقلوں کی چوک اور غلطیاں (۲) منقول عنہ میں سقم اور غلطیوں کا موجود ہونا،

(۳) کاتبوں کا یا اور کسی کا کسی سند کے متن کی عبارت کی اصلاح کی خواہش کرنا،

(۴) قصداً تحریفات کرنا جو کسی فریق کے حصولِ مدعا کے واسطے کی گئی ہو۔ (خطبات احمدیہ ص ۳۴۸)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں اختلاف قرأت یا نسخ و منسوخ سے مراد وہ تمام تحریفات اور تبدیلیاں ہیں جو ان کے احبار و رہبان نے من مانی خواہشات کی بنا پر کی ہیں، سر سید یہ کہتے ہیں کہ اس معنی میں قرآن میں ناسخ و منسوخ بالکل نہیں ہے، اور نہ ناسخ و منسوخ کو اسلاف کی ایک اصطلاح قرار دیتے ہیں، لیکن الشیخ والشیخة ..... الخ کی آیت کو قرآنی آیت تسلیم نہیں کرتے، مولانا مناظر احسن گیلانی نے بھی تدوین قرآن میں اس کے قرآنی آیت ہونے کا انکار کیا ہے، اور بڑی وضاحت سے اس آیت میں بلاغت کی خامیاں دکھائی ہیں، اور بتایا ہے کہ کسی حال میں یہ قرآنی آیت نہیں ہو سکتی بعض محققین کا یہ قول بھی ہے کہ اس قسم کی حدیثیں صحیحین میں نہیں ہیں بلکہ نسائی اور حاکم میں ہیں، جن کے رجال میں بڑی کمزوری ہے، اس لیے ان حدیثوں کو نہ ماننا ہی بہتر ہے لیکن یہ جوابات تشفی بخش نہیں ہیں، اگرچہ یہ روایتیں صحیحین میں نہیں بلکہ حاکم اور نسائی کی ہیں، لیکن موطا کی جو روایت اوپر نقل کی گئی وہ بہت ہی معتبر سند سے مروی ہے، اس کی سند یہ ہے

(قال) مالکؒ عن یحیی بن سعید عن سعید بن المسیب قال لما صدر عمر بن الخطاب من منی اناخ الابطح ..... الخ

اس سند میں تو کلام نہیں ہو سکتا خصوصاً جبکہ موطأ امام مالک کو بہت سے علماء اصح الکتب بعد کتاب اللہ مانتے ہیں، ایسی حالت میں اس کی روایت بھی حجت میں مسلم کی روایت سے کم نہیں ہے، حاکم، نسائی وغیرہ کی روایت میں اس آیت کے ساتھ بعض الفاظ زیادہ ہیں، یعنی "الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة نکالاً من اللہ" اس سے زیادہ ان الفاظ پر کلام ہو سکتا ہے اور اس کے زائد ٹکڑے کو نکالا جا سکتا ہے، مگر مطلق قرآنی آیت ہونے سے انکار سمجھ میں نہیں آتا، ورنہ جو حدیث یحیی بن سعید اور سعید بن المسیب سے مروی ہے، اس کا کیا جواب دیا جائیگا

حضرت عمرؓ کی موطا کی روایت کے بعض الفاظ پر غور کرنے سے بات بڑی حد تک صاف ہو جاتی ہے، حضرت عمرؓ کے اس قول والرجم فی کتاب اللہ حق سے کیا مراد ہے، اس بارے میں علماء میں اختلاف ہے، حافظ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں کہ

ای فی قوله تعالیٰ "او یجعل الله لهن سبیلا" فبین النبی صلی الله علیه وسلم ان المراد به رجم الثیب وجلد البکر کما تقدم التنبیه علیه فی قصة العسف قریباً (فتح الباری ج ۱۲ ص ۱۴۱)

اللہ تعالیٰ کے اس قول کہ اللہ تعالیٰ ان کے لیے کوئی راستہ پیدا کر دے گا کے معنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ بیان فرماتے ہیں کہ اس سے مراد رجم اور غیر محصن کے لیے کوڑے ہیں جیسا کہ اوپر عسف کے قصہ میں گذر چکا ہے۔

امام عینی فرماتے ہیں۔

قوله والرجم فی کتاب الله حق ای فی قوله تعالیٰ "او یجعل الله لهن سبیلا" وبین النبی صلی الله علیه وسلم ان المراد به رجم الثیب وجلد البکر (شرح بخاری عینی ج ۱۱ ص ۱۹۰)

حضرت عمرؓ کے اس قول کا کہ "رجم کتاب اللہ کے رو سے برحق ہے" اشارہ اللہ تعالیٰ کے اس قول "یا ان کیلئے اللہ کوئی سبیل پیدا کردیگا" کی طرف ہے جس کی وضاحت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمائی ہے کہ اس آیت سے مراد محصن کے لیے رجم اور غیر محصن کے لیے کوڑے لگانا ہے،

بخاری میں اسی بحث کے ضمن میں حضرت عمرؓ کی یہ حدیث مروی ہے،

الا ثم ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا تطرونی کما اطری عیسی بن مریم وقولوا عبد الله ورسوله، ثم انه بلغنی ان قائلا منکم یقول والله لو مات عمر بایعت فلانا فلا یغترن امرؤ ان یقول انما کانت بیعة ابی بکر فلتة وتمت الا وانها قد کانت کذلک ولکن الله وقی شرها

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری ایسی تعریف نہ کرو جیسی عیسیٰ بن مریم کی کی گئی بلکہ مجھکو صرف اللہ کا بندہ اور اس کا رسول کہو، قول عمرؓ، مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر عمر مر جائے تو میں فلاں کی بیعت کروں گا، ہم لوگوں کو ہر اس دھوکے میں مبتلا نہ رہنا چاہیے کہ ابوبکر کی بیعت اتفاقی چیز ہے، مگر کامیاب ہو گئی، اگر ایسا تھا بھی تو اللہ تعالیٰ نے اس کے ذریعہ شر سے بچا لیا،

اس کی شرح میں ابن حجر فرماتے ہیں:

ومناسبة ایراد عمر قصة الرجم والزجر عن الرغبة عن الآباء للقصة التی خطب بسببها وهی قول القائل لو مات عمر لبایعت فلانا، انه اشار بقصة الرجم الی زجر من یقول لا اعمل فی الاحکام الشرعیة الا بما وجدته فی القرآن ولیس فی القرآن تصریح باشتراط التشاور اذا مات الخلیفة

رجم اور اپنے آباء سے انحراف پر ملامت کے واقعہ، اس واقعہ کے ساتھ بیان کرنا جس کے لیے خطبہ دیا، یعنی کہنے والے کا یہ کہنا کہ "اگر عمر مر جائے تو فلاں سے بیعت کروں گا" ان دونوں واقعوں میں یہ مناسبت ہے کہ حضرت عمرؓ نے قصہ رجم کے ذریعہ اس شخص کو تنبیہ کی ہے جو یہ کہتا ہے کہ میں ان احکام شرعیہ پر عمل کروں گا جو قرآن میں ہوں گے، قرآن میں تو خلیفہ کی موت پر مشورہ کی بھی کوئی تصریح نہیں ہے، بلکہ وہ

بل انما یوخذ ذٰلک من جھۃ	سنت کے ذریعہ اخذ کی گئی ہے، جیسے آیت رجم
السنۃ کما ان الرجم لیس فیما	تلاوت کیجانے والی آیتوں میں سے نہیں
یتلی من القرآن وھو ماخوذ من	ہے بلکہ سنت رسول سے ماخوذ ہے۔
طریق السنۃ (فتح الباری ج ۱۲ ص ۱۳۱)	

اس سے معلوم ہوا کہ رجم کی آیت موطا میں بسند صحیح روایت ہونے کے باوجود عینی اور ابن حجر جیسے اکابر یہ کہتے ہیں کہ رجم کا حکم الشیخ والشیخۃ ..... الخ کی آیت سے ثابت نہیں بلکہ سنت رسول یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد سے ثابت ہوتا ہے،

عینی ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں،

قولہ انزل اللہ ای باعتبار	ان کے قول انزل اللہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ
ما کان الشیخ والشیخۃ فارجموھما	حکم قرآن سے منسوخ شدہ آیت الشیخ
من القرآن نسخت تلاوتہ	والشیخۃ ..... کے مطابق ہے یا اس آیت
او باعتبار انہ ما ینطق عن	کی بنا پر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے
الھوی ان ھو الا وحی یوحیٰ	ہوائے نفس سے کچھ نہیں کہتے ہیں جو کچھ کہتے
(شرح بخاری لعینی ج ۱۱ ص ۱۶۰)	ہیں وہ وحی کے ذریعہ کہتے ہیں۔

ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے قول والرجم فی کتاب اللہ کے بارہ میں علماء کی تین رائیں ہیں، ایک یہ کہ اس سے الشیخ والشیخۃ کی آیت مراد ہے، دوسری یہ کہ حضورؐ نے آیۂ قرآنی او یجعل اللہ لھن سبیلا سے اجتہاد کرکے اس کو اخذ کیا ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فہم نبوت سے رجم کا حکم فرمایا ہے،

اوپر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت گزر چکی ہے کہ یہود نے آیت رجم چھپانے کی کوشش کی ہے جو ظاہر ہوگئی، اس سلسلہ میں بعض اور روایتوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہود نے جس آیت کو چھپایا تھا اسکی حضورؐ کو خبر ہوگئی تھی، وہ اس طرح کہ جب یہود نے زانی اور زانیہ کے بارے میں حضورؐ سے حکم پوچھا تو اس وقت آپ کو اس کا علم نہیں تھا، اللہ نے اس موقع پر جبرئیل کے ذریعہ آپ کو یہ اطلاع دیدی کہ اسکا حکم توراۃ میں اصلی حالت میں موجود ہے، اور انھوں نے اس میں تحریف کرکے نیا حکم گھڑ لیا ہے، چنانچہ ابن العربی طبرانی سے روایت کرتے ہیں کہ

وکان رجل وامرأۃ من اشراف	شرفائے اہل خیبر میں سے ایک مرد اور عورت نے
اھل خیبر زنیا واسم المرأۃ	زنا کیا، عورت کا نام بسرہ تھا، خیبر میں ان
بسرۃ وکانت خیبر حینئذ حربا	دنوں لڑائی جاری تھی، اس سے رسول اللہ
فقال لھما اسئالوہ . فنزل جبرئیل	صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے کے بارے میں
علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم	کہا گیا، اس وقت جبرئیل نبی کریم صلی اللہ
فقال اجعل بینک وبینھم ابن	علیہ وسلم کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ
صوریا (فتح الباری ج ۱۲ ص ۱۴۸)	اپنے اور ان لوگوں کے درمیان ابن صوریا

معالم التنزیل میں کچھ اور تفصیل ہے،

ونزل جبرئیل بالرجم فاخبرھم	جبرئیل رجم کی آیت لیکر نازل ہوئے، آنحضرتؐ نے
بذٰلک فابوا ان یاخذوا بہ	یہود کو اس حکم کی اطلاع دی، ان لوگوں نے
فقال لہ جبرئیل اجعل	اسکے ماننے سے انکار کردیا، جبرئیل نے کہا کہ
بینک وبینھم ابن صوریا	آپ اپنے اور ان کے درمیان ابن صوریا کو ثالث
ووصفہ لہ	بنالیں اور آپ سے اس کا وصف بیان کردیا،

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ کی خدمت میں یہ مقدمہ پیش ہوا تو جبرئیل نے آپ کو اصل حکم بتادیا جو تورات میں تھا جب یہود نے اس حکم کو نہ مانا تو جبرئیل نے فیصلہ کے لیے ابن صوریا جیسے عالم کو ثالث بنانے کا مشورہ دیا، جب یہود اس کے لیے بھی تیار نہ ہوئے تو تورات منگوائی گئی، یہود نے اس میں سے رجم کی آیت کو چھپانے کی کوشش کی مگر عبد اللہ بن سلام نے اس سے آگاہ کردیا،

اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کا حکم وحی کے حکم سے دیا تھا یا توراۃ کی آیت کے مطابق؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ دو الگ الگ چیزیں نہیں ہیں، بلکہ وحی اور آیت توراۃ دونوں ایک ہی ہیں، اس لیے کہ جبرئیل ہی نے اس آیت کی اطلاع دی تھی، جو تورات میں اصلی حالت میں موجود تھی، اس لیے حضور کا یہ حکم وحی بھی تھا اور آیت توراۃ بھی، وما ینطق عن الھویٰ کے مطابق آپ کے اجتہاد کا نام وحی خفی ہے، جو قرآن کے علاوہ وحی کی ایک قسم ہے، اس لیے یہ حکم توراۃ سے بھی ثابت ہے اور وحی خفی سے بھی، اس لحاظ سے رجم کو کتاب اللہ کہنا بالکل صحیح ہے، اور واقعی وہ ان دونوں حیثیتوں سے کتاب اللہ میں شامل ہے،

اس کی تائید علامہ ابن حجر کے قول سے بھی ہوتی ہے، فرماتے ہیں،

فسمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلا منھم ولم یحکم فیھم الا مستندا الما اطلعہ اللہ تعالیٰ فحکم فی ذلک بالوحی۔ (فتح الباری ج ۱۲ ص ۱۴۱)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کا مقدمہ سنا اور آپ نے جو فیصلہ فرمایا وہ اللہ تعالیٰ کی اطلاع کی سند پر فرمایا یعنی وحی کے مطابق فیصلہ کیا۔

اس کا یہ مطلب ہوا کہ آپ کا فیصلہ وحی کے مطابق تھا، اور وحی تورانی حکم یا آیت تھی، اس لیے دونوں ایک ہی ہے، دو مختلف چیزیں نہیں، سیرت ابن ہشام میں ہے کہ رجم کا حکم دیتے وقت آپ نے یہ بھی فرمایا:

فانا اول من احیا کتاب اللہ و عمل بہ، ثم رجما (سیرۃ ابن ہشام ج ۲ ص ۵۰ طبع جدید مصری)

میں پہلا شخص ہوں جس نے کتاب اللہ کو زندہ کیا اور اس پر عمل کیا، پھر وہ دونوں رجم کر دیے گئے،

جس حکم کو ابن حجر نے جبرئیل کی اطلاع اور وحی قرار دیا ہے، اسی کو ابن ہشام کی روایت کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تورات کا مردہ حکم یا تحریف شدہ آیت فرمایا، جس کو آپ نے زندہ کیا،

یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، یہ کہ حضورؐ نے اس کے بعد مسلمانوں پر اس حکم کا جو اجراء فرمایا اس کی کیا نوعیت ہے، آیا وہ وحی کے مطابق تھی یا تورانی آیت کے بموجب، علماء کا کہنا ہے کہ اسی وحی اور آیت کا حکم مسلمانوں کے لیے بھی ہے، چنانچہ عینی تحریر فرماتے ہیں،

وان شرع من قبلنا یلزمنا مالم ینقض اللہ بالانکار، واحتج بہ الشافعی واحمد، وان الاسلام لیس بشرط الاحصان وقالت المالکیہ واکثر الحنفیۃ انہ شرط واجابوا عن حدیث انہ رجمھما بحکم التوراۃ ولیس ھو من حکم الاسلام فی شیٔ ....

ہم سے پہلے کی شریعت جب تک اللہ تعالیٰ اس کا انکار نہ کرے ان پر عمل ہمارے لیے لازمی ہے، امام شافعی اور احمد اس سے یہ دلیل لاتے ہیں کہ اسلام میں احصان کی کوئی شرط نہیں ہے بلکہ یہ توراۃ سے اخوذ، مالکی اور اکثر حنفی یہ کہتے ہیں کہ احصان (اسلام میں رجم) کی شرط ہے) اور حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو توراۃ کے حکم کے مطابق ہی رجم کیا، اور یہ حکم اسلام میں (تورات سے ملا)!

(شرح بخاری ج ۱۲ ص ۱۰۰) علیحدہ) نہیں ہو بھی توراۃ ہی کا حکم اسلام کا حکم ہے،

امام ابن حجرؒ بھی یہی فرماتے ہیں:-

وکان ذالک اول دخول النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ وکان مامورا باتباع حکم التوراۃ والعمل بہا حتی ینسخ ذالک فی شرعہ۔ فرجم الیہود علی ذالک الحکم۔ (فتح الباری ج ۱۲ ص ۱۵۳)

یہ (رجم کا واقعہ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ پہنچنے کی ابتدا کا ہے، اس وقت آپ کو توراۃ کی اتباع اور اس پر عمل کرنے کا حکم تھا یہاں تک کہ اس کو آپ کی شریعت نے منسوخ کر دیا، یہودیوں کا رجم اسی حکم پر مبنی تھا،

ابن حزمؒ کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

واما استشہاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالتوراۃ فی امر رجم الزانی المحصن وضرب ابن سلام یدا بن صوریا اذ جعلہا علی آیۃ الرجم فحق (الفصل فی الملل والنحل ج ۱ ص ۲۱۳)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا محصن کے رجم کیلیے آیتِ توراۃ سے استدلال کرنا، اور ابن سلام کا صوریا کے ہاتھ پر ہاتھ مارنا جب اس نے آیت رجم پر ہاتھ رکھ لیا تھا، بالکل حق بات ہے،[1]

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ یہودی زانی اور زانیہ اور مسلمان زانی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو رجم کیا وہ دراصل توراۃ کی غیر محرف آیت رجم کے مطابق تھا جس کی تصدیق آپ کے فہم نبوت

۱؎ اسی حقیقت کو پیش نظر رکھکر علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

واستدل بہ علی ان شرع من قبلنا شرع لنا اذا ثبت ذالک لنا بدلیل قرآن

اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ ہماری شریعت سے پہلے کی شریعت کے احکام جب وہ قرآن

یعنی وحی خفی نے بھی کر دی، ان تینوں کو ایک لفظ میں ادا کرنے کے لیے اگر کوئی لفظ مناسب تھا تو وہ "کتاب اللہ" کی اصطلاح ہے، حضرت عمرؓ کا اس موقع پر "والرجم فی کتاب اللہ حق" کہنے کا مطلب دراصل اسی وسیع معنی میں تھا، اس لفظ سے بڑھ کر اس کے لیے کوئی جامع لفظ نہیں ہو سکتا۔

مگر اس کے بعد بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر حضورؐ نے توراۃ کی آیت پر بحکم وحی عمل کا حکم فرمایا تب بھی موطا کی روایت میں حضرت عمرؓ کے اس قول کے کیا معنی ہیں کہ رجم کی آیت الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ قرآن مجید کی (منسوخ بالتلاوۃ) آیت ہے، اور اس منسوخ بالتلاوۃ آیت کے مطابق ہی حضورؐ نے رجم کا حکم دیا" اس بنا پر حضرت عمرؓ نے یہ فرمایا کہ اگر لوگوں کے اس کہنے کا خوف نہ ہوتا کہ عمرؓ نے کتاب اللہ میں زیادتی کر دی تو میں ضرور قرآن میں اس آیت کو بڑھا دیتا،

محدثین کرام نے حضرت عمرؓ کے قول "والرجم فی کتاب اللہ حق" کی تو مختلف توجیہات کیں لیکن آپ کے اس قول کا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کی منسوخ التلاوۃ آیت کا کوئی ایسا تشفی بخش جواب نہیں دیا جس سے اشکال رفع ہو جائے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۳۷۸) وحدیث صحیح مالم یثبت نسخہ بشریعۃ بیننا وبینہم او شریعتہم وعلی ہذا فیحمل ما وقع فی ہذا ہذہ القصۃ علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علم ان ہذا الحکم لم ینسخ من التوراۃ اصلا (فتح الباری ج ۱۲ ص ۱۵۳)

وحدیث کی دلیل سے ثابت ہوں، اور ہماری شریعت یا ان کے انبیاء کی شریعت سے انکو منسوخ نہ ہو، ہمارے لیے بھی شرعی حکم کی حیثیت رکھتے ہیں، اس بنا پر اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو گیا تھا کہ یہ حکم توراۃ سے ہرگز منسوخ نہیں ہوا،

اس کے لیے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ توراۃ کی جس آیت کو یہودیوں نے چھپایا تھا، اس کا مضمون اور عربی ترجمہ کیا تھا، علامہ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں:

ووقع بیان ما فی التوراۃ من	توراۃ کی آیت رجم کے بارہ میں ابو ہریرہؓ کی
آیۃ الرجم فی روایۃ ابی ھریرۃؓ	ایک روایت کا بیان ہے کہ اگر محصن اور
المحصن والمحصنۃ اذا زنیا	محصنہ زنا کریں اور ان کے خلاف جرم
فقامت علیھما البینۃ رجما	ثابت ہو جائے تو وہ دونوں رجم کیے جائیں گے،
وان کانت المرأۃ حبلی تربص	اگر عورت حاملہ ہے تو وضع حمل تک انتظار
بھا حتی تضع ما فی بطنھا	کیا جائے گا،

ایک دوسری روایت میں آیت توراۃ کا مضمون یہ بتایا گیا ہے،

وفی جابر عند ابی داؤد قالا نجد	ابو داؤد کے نزدیک جابر کی حدیث میں
فی التوراۃ اذا شھد اربعۃ	یہ ہے کہ ہم توراۃ میں یہ (مضمون) پاتے ہیں
منھم رأوا ذکرہ فی فرجھا	کہ اگر چار آدمی گواہی دیں کہ زانی اور زانیہ
مثل المیل فی المکحلۃ رجما	صریحاً زنا کے مرتکب ہوئے تو دونوں رجم
(فتح الباری ج ۱۲ ص ۱۵۰)	کیے جائیں گے،

ان روایات کے بعد ایک مرتبہ پھر حضرت عمرؓ بن خطاب کی اس روایت پر جو موطا میں مذکور ہے، ایک نظر ڈالیے:

والذی نفسی بیدہ لولا ان یقول الناس زاد عمر فی کتاب اللہ لکتبتھا الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ. فانا قد قرأناھا

اسی موطا میں حضرت عمرؓ بن خطاب سے رجم کے بارہ میں ایک روایت اسکے اور آیۃ کے مضمون کی

روایت میں اختلاف ہے، وہ روایت یہ ہے:

(قال) مالک عن ابن شھاب عن	امام مالک ابن شہاب سے اور وہ عبید اللہ بن
عبید اللہ بن عباس قال سمعت	عباس سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے
عمر بن الخطاب یقول الرجم	کہا میں نے عمر بن خطاب کو یہ کہتے ہوئے
فی کتاب اللہ حق علی من زنی من	سنا ہے کہ رجم کتاب اللہ کی رو سے حق ہے
الرجال والنساء اذا احصن	اس شخص پر جس نے زنا کیا، مرد ہو یا عورت
اذا قامت البینۃ او کان الحبل	جبکہ وہ محصن ہو اور بینہ قائم ہو جائے یا
او الاعتراف (موطا امام مالک ص ۳۴۵)	حمل ہو یا اعتراف کرے،

اگر رجم کی آیت الشیخ والشیخۃ ہے تو علی من زنی من الرجال ..... الخ کی تفصیل اس میں کہاں ہے؟ درانحالیکہ دونوں کو حضرت عمرؓ کتاب اللہ فرماتے ہیں، اور دونوں مستند روایتیں ہیں، الشیخ بوڑھا مرد اور الشیخۃ بوڑھی عورت کی تخصیص میں وہ وسعت کہاں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے معنی دوسری روایت کے مطابق علی من زنی کے لیے جس سے کسی طرح زنا محصن ومحصنہ تک ثابت نہیں ہوتا ہے، چہ جائیکہ اتنی تفصیل اس میں آجائے، اگر الشیخ والشیخۃ کی آیت ہی سے حکم رجم نکلتا ہے تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اگر زانی بوڑھا نہیں بلکہ نوجوان ہے یا بوڑھا تو ہے مگر غیر شادی شدہ ہے، تو اس صورت میں بھی رجم ہوگا، حالانکہ غیر محصن کے لیے خواہ وہ بوڑھا ہو یا نوجوان، عورت ہو یا مرد رجم نہیں بلکہ سو کوڑے ہیں، اگر زانی یا زانیہ شادی شدہ ہے تو بغیر اس تخصیص کے کہ وہ بوڑھا ہے، رجم ہوگا، اگر الشیخ والشیخۃ کو آیت رجم مان لیا جائے تو اس میں اور حضرت عمرؓ کے اس قول علی من زنی میں نقیض ہے اور یہ آیت احکام توراۃ کے بھی خلاف ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بھی، اس لیے اس کے مقابلہ میں توراۃ کی اس آیت سے رجم

ثابت کرنا کہیں بہتر ہے، جس پر یہودیوں نے ہاتھ رکھ لیا تھا، اور جس کی خبر جبرئیلؑ ۔۔۔ ابن سلامؓ ذکر دی تھی اس لیے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایت میں، رجم کے بارہ میں آیت توراۃ کا جو حکم اوپر گزر چکا ہے، درحقیقت وہی رجم کے توراتی اور اسلامی احکام کے لیے نص ہے،

آیت رجم الشیخ والشیخۃ کی اسی حقیقت کی بنا پر مروان نے جب حضرت زید بن ثابتؓ سے پوچھا:

الا تکتبھا فی المصحف قال لا الا	کیا اس کو قرآن میں نہیں لکھیں گے، انھوں نے
تری ان الشابین الثیبین	جواب دیا نہیں، کیا تم نہیں دیکھتے کہ نوجوان
یرجمان (فتح الباری ج ۱۲ ص ۱۲۷)	مرد اور عورت اگر ثیب ہوں تو رجم کیے جاتے ہیں،

اس جواب کا مطلب یہ ہوا کہ نوجوان مرد و عورت اگر ثیب ہوں اور زنا کریں تو الشیخ والشیخۃ سے ان کے رجم کا حکم ثابت نہیں ہوتا، بلکہ صرف بوڑھے مرد اور بوڑھی عورت کے لیے رجم ثابت ہوتا ہے، خواہ وہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ،

حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی جانتے تھے کہ اس آیت سے حکم رجم ثابت نہیں ہوتا، چنانچہ جب آپ سے یہ درخواست کی گئی کہ اس آیت کو قرآن میں شامل کرلیں تو فرمایا:

فقال زید سمعت رسول اللہ	زید بن ثابتؓ نے فرمایا میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم یقول الشیخ	صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ الشیخ والشیخۃ
والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما	...... الخ۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں
البتۃ فقال عمر لما نزلت اتیت	جب یہ آیت اتری تو میں نے حضور صلی اللہ
النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت	علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا
اکتبھا فکرھہ	کہ اس کو لکھوا دیجئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم
(فتح الباری ج ۱۲ ص ۱۲۷)	نے اس کو ناپسند فرمایا،

یہاں دو باتیں قابل لحاظ ہیں، ایک یہ کہ "نزل" سے بطور قرآن نازل ہونا ہی مراد نہیں ہے، (اس کی تفصیل آیندہ آئے گی) بلکہ جبرئیل علیہ السلام کی طرف سے خبر دینا مراد بھی ہے، حضرت عمرؓ نے اس کو قرآن میں لکھوانے کی نہیں، بلکہ قلمبند کرانے کی درخواست کی تھی، دوسری یہ کہ اس سے اس شہرت عام کی تردید ہو جاتی ہے کہ یہ آیت پہلے قرآن میں موجود تھی، اور پھر نکال دی گئی، بلکہ اس روایت سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کو ابتدا ہی سے قرآن میں شامل نہیں کیا گیا، بلکہ حضورؐ نے اس کو قلمبند کرنا تک گوارا نہیں فرمایا، چہ جائیکہ اس کو قرآن میں شامل کرلیں اور پھر خارج کر دیں،

اب یہ اشکال رہ جاتا ہے کہ جب الشیخ والشیخۃ ..... الخ سے رجم کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے اور وہ قرآن کی تلاوت میں بھی نہیں رہی ہے، اور حضورؐ نے اس کو قلمبند کرنا تک پسند نہیں فرمایا اور زید بن ثابتؓ نے بھی اس کو ایک ناقص آیت مانا ہے، تو پھر موطا کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ کا اس قول کے کہ "اگر لوگ اعتراض نہ کرتے تو میں اس کو قرآن میں لکھ دیتا کیونکہ اس کو ہم نے پڑھا ہے" کیا معنی ہوں گے ؟ خصوصاً ایسی حالت میں اس میں اور حضرت عمرؓ کی دوسری روایت "الرجم حق فی کتاب اللہ علی من زنی .... الخ میں صریح تناقض ہے، اگر حضرت عمرؓ کے اس قول علی من زنی ..... الخ کو صحیح تسلیم کرلیں تو پھر حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت کہ آیت توراۃ کا مضمون یہ تھا المحصن والمحصنۃ اذا زنیا .... الخ اور حضرت جابرؓ کے اس قول کہ مضمون آیت یوں تھا اذا شھد اربعۃ ..... الخ سب کا مطلب ایک ہی ہوگا، اور یہ کہنا بجا ہوگا کہ عمر بن خطابؓ کا قول "فی کتاب اللہ حق" سے مراد ہرگز قرآن مجید نہیں ہے، بلکہ بقول علامہ ابن حجر عسقلانی

والمراد بکتاب اللہ ما حکم بہ	کتاب اللہ سے مراد وہ حکم خداوندی ہے جس کا
وکتبہ علی عبادہ (فتح الباری ج ۱۲ ص ۱۲۲)	اس نے حکم دیا اور اپنے بندوں پر فرض کیا،

یعنی کتاب اللہ کے معنی وہ امر شرعی ہوں گے جس کا اثبات آیت توراۃ سے ہوتا ہے، اور

جس کا مضمون ابوہریرہؓ اور جابرؓ سے مروی ہے جس کو جبرئیل نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا تھا، اور آپ کے فہم نبوت نے بھی اس کی تصدیق کر دی تھی، حضورؐ کے قول انا اول من احیا کتاب اللہ سے بھی یہی مراد ہے، اور حضرت عمرؓ کے قول سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے،

اس کے بعد الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ کی آیت اُدبے مقصد ہو جاتی ہے اور بجائے یہ کہنے کہ یہ آیت منسوخ بالتلاوۃ اور حکماً باقی ہے، یہ کہنا مناسب ہوگا کہ وہ حکماً بھی منسوخ ہے اور از روئے تلاوت بھی،

مگر پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ روایت موطا میں موجود ہے تو آخر کچھ نہ کچھ اس کی قیمت ہونی چاہیے، اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت جابرؓ نے توراۃ کی آیت رجم کا جو مضمون بیان کیا تھا، وہ اس کے الفاظ کا مفہوم ہے، لفظی ترجمہ نہیں، توراۃ بھی قرآن مجید کی طرح اصولی کتاب ہے، اس لیے ان روایات میں اس حکم کی جو تفصیل اور اس کی جو جزئیات ہیں وہ درحقیقت تورات کی اصولی آیت کی توضیح اور تشریح ہوگی، جو حضرت موسیٰؑ کی بیان کردہ ہے، تورات اور انجیل کے کاتبوں نے صرف ان ہی آیات کو نقل نہیں کیا جو قرآنی آیات کی طرح جبرئیل کے ذریعہ نازل کی گئی تھیں، بلکہ اس کے ساتھ اپنے نبی کی تفسیر و توضیح کو بھی شامل کر لیا،[1] ابوہریرہؓ

[1] اس کی مثال کے لیے خود موجودہ توراۃ کافی ہے، رجم کے سلسلہ کی موجودہ توراتی آیتیں یہاں نقل کی جاتی ہیں، جن سے اس کا اندازہ ہو جائے گا۔

(۱) جو کوئی اس عورت سے جو لونڈی اور کسی شخص کی منگیتر ہے اور فدیہ دی گئی ہے اور نہ آزاد کی گئی ہے ہمبستر ہو، ان کو کوڑے مارے جاویں، وہ مار ڈالے نہ جاویں، اس لیے کہ وہ عورت آزاد نہ تھی۔ (احبار باب ۱۹۔ ۲۰)

(۲) اور وہ شخص جو دوسرے کی جورو کے ساتھ یا اپنے پڑوسی کی جورو سے زنا کرے، وہ زنا کرنے والا اور زنا کرنے والی دونوں قتل کیے جاویں، اور جو شخص کہ اپنے باپ کی جورو سے ہمبستر ہو اس نے اپنے باپ کی برہنگی ظاہر کی،

اور جابر رضی اللہ عنہما کی مذکورہ دونوں روایتوں میں اصل آیت توراۃ کی تفسیر و تشریح ہی ہے اور اصل آیت مذکور نہیں، اس لیے اصل آیت کی تلاش ضروری ہے، جو اصولی حیثیت رکھتی تھی، اور منزل من اللہ تھی، تلاش و جستجو سے معلوم ہوتا ہے کہ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ ہی اصل آیت توراۃ کا عربی ترجمہ ہے، اوپر بھی گزر چکا کہ بوڑھا اور بوڑھی مراد لینے سے آیت بالکل بے کار اور بے معنی ہو جاتی ہے، اس حالت میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ آیت توراتی کیسے ہو سکتی ہے جس کے معنی بالکل مہمل ہوں، اس سلسلہ میں امام مالک کی یہ حدیث قابل توجہ ہے

قال مالکؒ قولہ الشیخ والشیخۃ	امام مالک نے فرمایا الشیخ والشیخۃ یعنی بوڑھا
یعنی الثیب والثیبۃ فارجموھما البتۃ	بوڑھی سے مراد ثیب اور ثیبہ ہے،

الشیخ والشیخۃ کے معنی الثیب والثیبۃ لینے سے اس آیت کی ساری کمزوریاں دور ہو جاتی ہیں، اور اس میں جان آجاتی ہے، اب یہ کہنا صحیح ہوگا کہ حضرت عمرؓ کا قول الرجم فی کتاب اللہ حق علی من زنی من الرجال والنساء الخ اسی الشیخ والشیخۃ کی تفسیر ہے، عبرانی زبان میں ثیب اور ثیبہ کے لیے جو لفظ موجود تھا، اسی کا ترجمہ الشیخ والشیخۃ کر دیا گیا ہو، اس کی تصدیق امام مالک کے

(بقیہ حاشیہ ص ۳۸۴) وے دونوں قتل کیے جاویں، اور وہ شخص جو اپنی بہو کے ساتھ ہمبستر ہووے وے دونوں قتل کیے جاویں۔ (احبار باب ۲۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳)

(۳) اور اگر کوئی شخص جورو کو اور اس کی ماں کو بھی رکھے یہ بے حیائی ہے وہ جلائے جاویں، وے اور وہ دونوں تاکہ تمھارے درمیان بے حیائی نہ رہے۔ (احبار۔ ۱۴)

(۴) اگر کسی کاہن کی بیٹی فاحشہ بن کے آپ کو بے حرمت کرے وہ اپنے باپ کو ذلیل کرتی ہے، وہ آگ میں جلائی جائیگی۔ (احبار باب ۲۱۔ ۹)

ان آیات سے بخوبی پتہ چلتا ہے کہ وہ منزل من اللہ نہیں ہیں، بلکہ اس کی توضیحات اور تفسیرات ہیں، علماء اہل کتاب تورات کی اصل آیت کے ساتھ نبی کے تفسیری و توضیحی ارشادات کو بھی لکھ لیا کرتے تھے، اس لیے انھیں ان آیات میں تحریف کرنے میں بڑی آسانی ہو گئی،

کے قول سے ہوتی ہے، جو ابھی گزر چکا ہے، اس لیے الشیخ والشیخۃ کا توراۃ کی آیت ہونا دو طرح سے ہو سکتا ہے،

اول یہ کہ زید بن ثابتؓ کی یہ روایت کہ "انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ الشیخ والشیخۃ کے نزول کے بعد جب حضرت عمرؓ نے حضور سے درخواست کی کہ اس کو قلمبند کر لیا جائے تو آپ نے اسے پسند نہیں کیا،" اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ آیت کبھی بھی قرآن میں شامل تھی، اور حضرت عمرؓ کے قول "لما نزلت" سے آیت قرآن کا نزول ہرگز مراد نہیں (اس پر بحث آگے آئے گی) بلکہ نزول جبرئیل کا وہ واقعہ مراد ہے جس میں انھوں نے تورات کی آیت بتا دی تھی، جبرئیل سے سننے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زید بن ثابتؓ اور عمر بن خطابؓ کے سامنے پڑھا ہو گا، اس میں "نزلت" سے لوگوں کو دھوکا ہو گیا کہ یہ قرآنی آیت ہے، اگر قرآنی آیت واقعی ہوتی تو حضورؐ خود اس کو قرآن مجید میں لکھوا دیتے، حضرت عمرؓ کے کہنے کی ضرورت نہ پیش آتی، نہ کہ ان کے کہنے پر بھی آپ نے اس کو قرآن میں شامل نہیں فرمایا،

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے اس قول کہ "الرجم فی کتاب اللہ حق" اور "الشیخ والشیخۃ" کے متعلق آپ کے اس ارشاد کہ "فانا قد قرأناھا" کے متعلق اوپر مفصل گفتگو ہو چکی کہ اس سے مراد قانونِ شرعی ہے، اس لیے اس سے قرآن مجید کا شبہہ نہیں ہو سکتا، "فانا قد قرأناھا" کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ ہم نے توراۃ میں اس کو پڑھا ہے، یا اپنی کتابوں میں جو قرآن اور حدیث پر مشتمل ہوا کرتی تھی، اور جن کی حیثیت متن قرآن مع تفسیر کی تھی، اس پر تفصیلی گفتگو آگے آئے گی،

جب اس کا قرآنی آیت نہ ہونا قطعی طور پر ثابت ہو گیا تو لا محالہ یہ تورات کی آیت ہو گی، یہ بحث چونکہ دوسری صدی کے بعد کی ہے، اس لیے تابعین کے دور تک اس کو تلاش کرنا عبث ہے،

اس لیے کہ اس وقت تک "کتاب اللہ" ایک ایسی عام اصطلاح تھی جس کا اہل علم کو بخوبی علم تھا، اور وہ کتاب اللہ سے ہمیشہ قرآن مجید کی آیت ہی نہیں سمجھتے تھے، بلکہ توریت یا مطلق شریعت مراد لیتے تھے، لیکن تابعین کے بعد سے اسلاف کے کسی قول میں اس کی صریح تائید نظر نہیں آتی، اس کے دو اسباب ہیں، پہلا سبب یہ کہ اس دور میں ناسخ و منسوخ کی اصطلاح نہیں تھی، اس لیے اس اصطلاح کے مطابق کسی آیت کو ناسخ و منسوخ ماننے میں کوئی شک و شبہہ بھی پیدا نہیں ہوتا تھا، اور اپنے ایمان کی پختگی کی بنا پر وہ یہ سمجھتے تھے کہ شارع کو جس طرح کسی آیت یا حکم کو نازل کرنے کا اختیار ہے، اسی طرح کی مصلحت کی بنا پر اس کو منسوخ کر کے اس کی جگہ نئی آیتوں اور احکام کے لانے کا بھی حق ہے، جیسا کہ پچھلی شریعتوں کے احکام و شرائع میں ہوا کرتا تھا، غرض کہ اس زمانہ میں ہم جن اعتراضات و شکوک سے دوچار ہیں وہ لوگ اس سے واقف ہی نہیں تھے، لہٰذا انھیں اس سلسلہ میں زیادہ تدقیق کرنے کی ضرورت نہیں پیش آتی، اس لیے ہر قول کی تائید میں اسلاف کا قول مل جانا دشوار امر ہے، دوسرا سبب یہ ہے کہ اس دور میں ناسخ و منسوخ ایک عام فقہی اصطلاح تھی، اور موجودہ زمانہ میں تشکیک کا ایک حربہ ہے، یہ اسباب ہیں جن کی بنا پر اسلاف کے قول سے اس کی تائید نہیں ملتی،

غالب کا سکۂ شعر

از جناب ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی ریڈر شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی دہلی

۱۸۵۷ء کی بغاوت میں مرزا غالب پر سب سے بڑا الزام یہ تھا کہ وہ "باغیوں" سے اخلاص رکھتے تھے، اور انھوں نے بہادر شاہ کی شہنشاہی کے اعلان پر، جو ۱۱ مئی ۱۸۵۷ء کو ہوا، ایک سکہ شعر بھی کہا تھا، اس کا ذکر انھوں نے تفصیل سے ایک خط میں کیا ہے، جو حسین مرزا کے نام ہے، اور ۸ ر جون ۱۸۵۹ء کا لکھا ہوا ہے:

"اب میرا دکھ سنو۔ بھاگا نہیں، پکڑا نہیں گیا، دفتر قلعہ سے کوئی میرا کاغذ نہیں نکلا۔ کسی طرح کی بے وفائی و نمک حرامی کا دھبا مجھکو نہیں لگا۔ یہاں ایک اخبار جو گوری شنکر یا گوری دیال یا کوئی اور غدر کے دنوں میں بھیجتا تھا، اس میں ایک خبر اخبار نویس نے یہ بھی لکھی کہ فلانی تاریخ اسد اللہ خاں غالب نے یہ سکہ کہہ کر گزرانا ؎

بزر زد سکۂ کشور ستانی — سراج الدین بہادر شاہ ثانی

مجھسے عند الملاقات صاحب کمشنر نے پوچھا کہ یہ کیا لکھتا ہے۔ میں نے کہا کہ غلط لکھتا ہے۔ بادشاہ شاعر، بادشاہ کے بیٹے شاعر، بادشاہ کے نوکر شاعر، خدا جانے کس نے کہا۔ اخبار نویس نے میرا نام لکھ دیا۔ اگر میں نے کہہ کر گزرانا ہوتا تو دفتر سے وہ کاغذ میرے ہاتھ کا لکھا ہوا گزرتا اور آپ جا بجے حکیم احسن اللہ خاں سے پوچھیے۔ اس وقت تو چپ ہو رہا۔ اب جو اس کی بدلی ہوئی تو جانے سے دو ہفتہ پہلے ایک فارسی روبکاری

لکھوایا گیا کہ یہ جو اسد اللہ خاں فارسی کے علم میں یکتا مشہور ہے، اس سے کام نہیں نکلتا۔ یہ شخص بادشاہ کا نوکر تھا اور اس کا سکہ لکھا ہمارے نزدیک پنشن کے پانے کا مستحق نہیں ہے۔۔۔۔۔

یوسف مرزا کو دعا پہنچے۔ بھائی یہاں منشی میر احمد حسین ولد میر روشن علی خاں نے مجھ سے کہا کہ حضرت! جب بہادر شاہ تخت پر بیٹھے ہیں تو میں مرشد آباد میں تھا، وہاں میں نے یہ سکہ سنا تھا، ان کے کہنے سے مجھے یاد آیا کہ مولوی محمد باقر نے خبر وفات اکبر شاہ و جلوس بہادر شاہ جہاں چھاپی تھی، وہاں اس سکہ کا گزرنا ذوق کی طرف سے چھاپا تھا، اور جلوس بہادر شاہ اکتوبر کے مہینے ۱۸۳۷ء یا ۱۸۳۸ء میں واقع ہوا ہے بعض صاحب اخبار جمع کر رکھتے ہیں، اگر وہاں کہیں اس کا پتا پاؤگے اور وہ اخبار اصل بجنسہ مجھکو بھجواؤگے تو بڑا کام کروگے[1]"

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ

(۱) جو سکہ غالب سے منسوب کیا گیا وہ یہ ہے ؎

بزر زد سکۂ کشور ستانی — سراج الدین بہادر شاہ ثانی

(۲) غالب اس کی تصنیف کے منکر ہیں اور اسے ذوق کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

(۳) غالب کے خیال میں یہ سکہ بہادر شاہ کی تخت نشینی کے وقت ۱۸۳۷ء یا ۱۸۳۸ء میں کہا گیا تھا، یہ مرشد آباد تک مشہور تھا اور دہلی اردو اخبار میں چھپ چکا تھا،

اسی لیے غالب کو اس اخبار کی تلاش تھی۔ چودھری عبد الغفور سرور کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"جناب چودھری صاحب آج کا میرا خط کاسۂ گدائی ہے یعنی تم سے کچھ مانگتا ہوں، تفصیل یہ کہ مولوی باقر دہلوی کے مطبع میں سے ایک اخبار ہر مہینے میں چار بار نکلا کرتا ہے"

---

[1] مملوکہ ڈاکٹر عبد الستار صدیقی۔ عکس مشمول علی گڈھ میگزین غالب نمبر ۱۹۴۸ء – ۱۹۴۹ء

مسمی بہ دہلی اردو اخبار۔ بعض اشخاص سنین ماضیہ کے اخبار جمع کر رکھا کرتے ہیں۔ اگر احیاناً آپ کے یا کسی آپکے دوست کے ہاں جمع ہوتے چلے آئے ہوں تو اکتوبر ۱۸۳۷ء سے دو چار مہینے کے آگے کے اوراق دیکھے جائیں جن میں بہادر شاہ کی تخت نشینی کا ذکر اور میاں ذوق کے دو سکہ ان کے نام کے کہہ کر نذر کرنے کا ذکر مندرج ہو بے تکلف وہ اخبار چھاپہ کا اصل بجنسہ میرے پاس بھیج دیجیے۔"[۱]

چودھری عبدالغفور اس پرچہ کے حاصل کرنے میں ناکام رہے، ان کو لکھتے ہیں:

"آپ کی سعی اور اپنی ناکامی پہلے سے میرے دلنشین اور خاطر نشان ہے، جیسا کہ کوئی استاد کہتا ہے ؎

تہی دستانِ قسمت را چہ سود از رہبر کامل — کہ خضر از آب حیواں تشنہ می آرد سکندر را

وہ اخبار نہ کہیں سے ہاتھ آیا اور نہ آئے گا۔ میں اپنے خدا سے امیدوار ہوں کہ میرا کام بغیر اس کے نکل جائے گا۔"[۲]

اگلے خط میں پھر اسی کا ذکر ہے اور اس کا افسوس ہے کہ یہ الزام کسی طرح دور نہ ہو سکا:

"سکہ کا وار تو مجھ پر ایسا چلا جیسے کوئی چھرا یا کوئی گراب۔ کس سے کہوں، کس کو گواہ لاؤں۔ یہ دونوں سکے ایک وقت میں کہے گئے ہیں، یعنی جب بہادر شاہ تخت پر بیٹھے تو ذوق نے یہ دو سکے کہہ کر گزرانے، بادشاہ نے پسند کیے۔ مولوی محمد باقر جو ذوق کے معتقدین میں تھے، انھوں نے دلی اردو اخبار میں یہ دونوں سکے چھاپے۔ اس کے علاوہ اب وہ لوگ موجود ہیں کہ جنھوں نے اس زمانے میں مرشد آباد اور کلکتہ میں یہ سکے سنے ہیں اور ان کو یاد ہیں۔ اب یہ دونوں سکے سرکار کے نزدیک میرے کہے ہوئے

---

[۱] اردوئے معلی مطبوعہ ۱۸۹۹ء ص ۱۰۰ و ۱۰۱، [۲] ایضاً ص ۱۰۱ و ۱۰۲ (مطبوعہ مطبع مجتبائی)

اور گزرانے ہوئے ثابت ہوئے۔ میں نے ہر چند قلمرو ہند میں دلی اردو اخبار کا پرچہ ڈھونڈھا کہیں ہاتھ نہ آیا۔ یہ دھبہ مجھ پر رہا۔ پنشن بھی گئی اور وہ ریاست کا نام و نشان خلعت و دربار بھی مٹا۔ خیر جو کچھ ہوا چونکہ موافق رضائے الٰہی ہے، اس کا گلہ کیا ؎

چوں جنبشِ سپہر بہ فرمانِ داور است — بیداد نبود آنچہ بما آسماں دہد"[۱]

یوسف مرزا کو لکھتے ہیں:

"وہ دہلی اردو اخبار کا پرچہ اگر مل جائے تو بہت مفید مطلب ہے، ورنہ خیر، کچھ محلِ خوف و خطر نہیں ہے۔ حکام صدر ایسی باتوں پر نظر نہ کریں گے۔ میں نے سکہ کہا نہیں اور اگر کہا تو اپنی جان اور حرمت بچانے کو کہا۔ یہ گناہ نہیں۔ اور اگر گناہ بھی ہے تو کیا ایسا سنگین ہے کہ ملکۂ معظمہ کا اشتہار بھی اس کو نہ مٹا سکے۔ سبحان اللہ، گولا انداز کا بارود بنانا اور توپیں لگانی اور بنک گھر اور میگزین کا لوٹنا معاف ہو جائے اور شاعر کے دو مصرع معاف نہ ہوں۔"[۲]

سوال یہ ہے کہ غالب کے وہ "دو مصرع" کون سے تھے؟ تھے بھی یا نہیں؟ ہمارا خیال ہے کہ جو سکے غالب کے نام سے مشہور ہوئے وہ درحقیقت ان کے نہیں تھے اور اس معاملہ میں ان کا اضطراب بجا تھا لیکن انھوں نے سکہ بھی کہا تھا اور قصیدہ بھی گزرانا تھا، اس طرح "باغیوں" سے اخلاص کی بات بالکل نظر انداز کرنے کے قابل بھی نہیں ہے۔

معین الدین حسن خاں نے خدنگ غدر میں لکھا ہے کہ لکھنؤ سے مرزا عباس نذر لائے جن میں بادشاہ کے نام کی اشرفیاں تھیں اور جن پر یہ شعر کھدا ہوا تھا۔

بزرزد سکہ نصرت طرازی — سراج الدین بہادر شاہ غازی

یہاں ایک جملۂ معترضہ ضروری ہے، ٹسکاف نے خدنگ غدر کے انگریزی ترجمہ میں

---

[۱] اردوئے معلی ص ۱۰۳ و ۱۰۴، [۲] خطوط غالب مرتبہ مولوی مہیش پرشاد ص ۱۵۹

سوورج الدین[1] لکھا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں ترجمہ کی بے شمار غلطیاں ہیں، خواجہ حسن نظامی نے انگریزی سے اردو میں ترجمہ کروایا ہے[2] اور اصل متن نہیں دیکھا۔ مٹکاف کا ترجمہ غلط اور حسن نظامی مرحوم کا غلط در غلط ہے، ممکن ہے یہ سکہ (بہ زر زد سکہ کشورستانی چہ سراج الدین بہادر شاہ ثانی) بہادر شاہ کی تخت نشینی (۱۸۳۷ء) کے وقت کا ہو اور بعد میں "کشورستانی" کے بجائے نصرت طرازی اور "ثانی" کے بجائے غازی کے الفاظ سن ستاون کی جدو آزادی کے پیش نظر بدل دیے گئے ہوں۔ اس میں اور غالب کے نقل کردہ سکہ میں اصل فرق یہی ہے، اس کا مصنف کون ہے؟ یہ کہنا مشکل ہے لیکن جیون لال اور معین الدین حسن خاں دونوں نے اسے ایک ہی طرح لکھا ہے اور کسی نے اسے غالب سے منسوب نہیں کیا، پوری خدنگ غدر میں صرف ایک جگہ غالب کا ذکر ہے، وہ بھی ان کے بھائی کے ذیل میں۔ ہنگامۂ جرنیلی کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

"محلہ کھڑکی فراش خانہ میں مولوی فرید الدین صبح کی نماز پڑھتے ہوئے مسجد میں مارے گئے، حکیم رضی الدین خاں و حکیم احمد حسین خاں بھی اسی طرح معہ اپنے قاتلوں کے ملک عدم کو دست و گریبان روانہ ہوئے، مرزا یوسف برادر خورد مرزا اسد اللہ خاں غالب کہ قدیم سے مجنون تھے، حالت جنون میں گھر سے باہر نکل کے ٹہلنے لگے، وہ بھی مارے گئے اور کئی آدمی آبر (و) دار، نامی، اس ہنگامۂ جرنیلی میں معرض قتل میں آگئے۔"[3]

مٹکاف نے جیون لال کے روزنامچہ کا بھی انگریزی میں ترجمہ کیا ہے، اس میں بھی بہت سی فاحش غلطیاں ہیں، اس ترجمہ میں غالب کا سکہ ندارد ہے لیکن اصل روزنامچہ میں موجود ہے، منشی جیون لال کے الفاظ یہ ہیں:

"انیسویں مئی ۱۸۵۷ء:

دربار شاہی منعقد ہوا، مولوی ظہور علی تھانہ دار نے حاضر ہو کر ایک سکۂ جلوس دربابت

[1] Two Native Narratives of The Mutiny in Delhi Translated by C.T. Metcalfe, 1898, Page 69.
[2] غدر کی صبح شام، مطبوعہ ہمدرد پریس دہلی، سنہ ۱۹۲۲ء، مرتبہ مولوی ضیاء الدین
[3] خدنگ غدر مخطوطہ نقل مصنف ورق ۸۹ الف

تخت نشینی حضور گزرانا۔ سکہ شعر:

سکہ زد بر سیم و زر در ہند شاہ دیں پناہ
ظل سبحانی سراج الدین بہادر شاہ

اس پر اور شاعروں نے بھی سکہ کہے۔ سکۂ شعر:

سکۂ صاحبقرانی زد بتائید الٰہ
سایۂ یزداں سراج الدین بہادر بادشاہ

[ورق ۳۸ ب] دیگر سکہ شعر:

سکہ صاحبقرانی زد بتائید الٰہ
ظل سبحانی سراج الدین بہادر بادشاہ

دیگر سکۂ شعر:

بزر زد سکۂ نصرت طرازی
سراج الدین بہادر شاہ غازی

دیگر سکۂ شعر۔ مرزا نوشہ ؎

بزر آفتاب و نقرۂ ماہ
سکہ زد در جہاں بہادر شاہ"[1]

ڈمکاف نے اس عبارت کا ترجمہ کہ "مولوی ظہور علی تھانہ دار نے حاضر ہو کر ایک سکۂ جلوس دربابت تخت نشینی حضور گزرانا الخ" اس طرح کیا ہے[2] جو صریحاً غلط ہے:

Molvi Jajjar Ali (2) Thanadar attended and presented a sicca of gold mohur as Tribute money. On The coins were inscribed a on The reverse :

سکہ زد بر سیم و زر الخ

سکہ صاحبقرانی زد الخ)

[1] روزنامچہ منشی جیون لال اصل مسودہ مملوکہ مٹکاف ورق ۳۸ الف و ب

[2] مٹکاف نے یہ ظہور علی کی ریڑھ لگائی ہے۔ "سکہ جلوس" اور "دیگر سکہ شعر" کا ترجمہ مضحکہ خیز ہے، اس سے

منشی جیون لال کی روش غالب کے ساتھ معاندانہ نہیں ہے۔ دوسرے یہ شعر ؎

بزرِ آفتاب و نقرۂ ماہ سکہ زد در جہاں بہادر شاہ

خود پکار پکار کہہ رہا ہے کہ اس کا مصنف غالب کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا۔

غالب نے ایک قصیدہ بھی اس زمانے میں فتح آگرہ کی خوشی کے موقع پر پیش کیا تھا، آگرہ کے اخبار عالم تاب میں لکھا ہے کہ "مرزا نوشہ اور مکرم علی خاں نے ۱۳ جولائی ۱۸۵۷ء کے دن بہادر شاہ کی تعریف میں قصیدے پڑھے تھے"۔ اس کی بھی تائید منشی جیون لال کے روزنامچے سے ہوتی ہے۔ ۱۳ جولائی ۱۸۵۷ء کے ذیل میں لکھا ہے:

[فتح آگرہ کے مژدے سے سب بادشاہ و اہل قلعہ خوش تھے] "مرزا نوشہ اور مکرم علی خاں نے ایک قصیدہ من تصنیف خود با بادشاہ کی مدح میں پڑھے"[1]

(بقیہ حاشیہ ص ۳۹۳) سارا مفہوم بدل گیا ہے (مشکات کا ترجمہ ص ۹۶) خواجہ حسن نظامی نے لکھا ہے "مولوی علی تھانہ دار بھی حاضر تھے، اور انھوں نے نذر کے طور پر چند اشرفیاں پیش کیں۔ سکوں پر یہ الفاظ کندہ تھے۔ سکہ زد بر سیم و زر الخ۔ دوسری جانب حسب ذیل عبارت درج تھی: سکہ صاحب قرانی الخ" ملاحظہ ہو غدر کی صبح و شام ص ۱۱۳

[1] روزنامچہ جیون لال قلمی، ورق ۱۰ الف

ادبیات

انسانِ کامل

از جناب محمد علی خاں صاحب اثر رامپوری

جہاں جب ہو گیا معمور ظلم و جہل عصیاں سے
شرارت میں بڑھا انسان کا درجہ جبکہ شیطاں سے

بغاوت کی زمانے نے خدا اور اسکے فرماں سے
چنا خالق نے اک انسانِ کامل نوع انساں سے

پلا آغوشِ قدرت میں جو رب کی بے پدر ہو کر
دلوں پر جس نے دنیا کے خدائی کی بشر ہو کر

بنائے نقش لاکھوں یوں تو بہرِ مشق قدرت نے
دکھائے اپنی صنعت کے تماشے کلکِ فطرت نے

بنا وہ نقشِ آخر جب لبھایا جس کی صورت نے
قلم توڑا وہیں کچھ ناز سے خلاقِ خلقت نے

جہاں میں کیا جواب ایسے کا ہوتا صاف ظاہر تھا
مکمل کیوں نہ ہوتا ہر جہت سے نقشِ آخر تھا

ہدایت کے لیے لاکھوں ہی یوں تو انبیاء آئے
قبیلوں اور قوموں میں پیامِ رہنما آئے

مگر محدود دعوت لے کے سارے باخدا آئے
جہاں کا درد لے کر اک محمد مصطفےٰ آئے

خدا خود کہہ اٹھا اب دورِ ختم المرسلیں آیا
مکمل دین لے کر رحمۃ للعالمیں آیا

زمیں کا ذرہ ذرہ آگیا آغوشِ رحمت میں
شعاعِ نورِ حق چمکی عرب کی شامِ ظلمت میں

جو انساں بدتر از حیواں تھے ایامِ جہالت میں — وہی دنیا کے ہادی بن گئے عہدِ رسالت میں

قدومِ میمنت پر بام و در سب جگمگا اٹھے

بتوں کے پوجنے والوں سے لاکھوں باخدا اٹھے

خدائی تھی درختوں، پتھروں، تاروں کی دنیا پر — کہیں روح القدس او باپ بیٹا تھے خدا ملکر

بتوں کو کوئی کہتا تھا ابنِ خالقِ اکبر — خدائی کی غرض توہین کے سامان تھے گھر گھر

بھر آیا دل یہ حالت دیکھکر دنیا کی، سرور کا

کیا بے ساختہ نعرہ بلند اللہ اکبر کا

"خلدِ آرزو"

از جناب زائرِ حرم حمید صدیقی لکھنوی

پھر مئے توحید کا ساغر چلے — پھر حضورِ ساقیِ کوثر چلے

سوز و سازِ آرزو لے کر چلے — با دلِ پُرشوق چشمِ تر چلے

لے چلی تھی رحمتِ پروردگار — پھر نہیں معلوم ہم کیونکر چلے

رہنمائی ہو رہی ہے غیب سے — ساتھ اپنے کیوں کوئی رہبر چلے

اف وہ داغِ دل جو پھر تازہ ہوئے — ہائے وہ زخمِ جگر جو بھر چلے

الفراق اے دردِ عصیاں الفراق — ہم حضورِ شافعِ محشر چلے

پھر نگاہوں میں ہے طیبہ کی بہار — پھر وہی سب دیکھتے منظر چلے

نعرۂ لبیک لب پر بار بار — جس طرف تھا قبۂ انور چلے

گنبدِ خضرا پہ ہونے کو نثار — رات آئی اور مہ و اختر چلے

دل میں لے کر ایک خلدِ آرزو — ہم بھی سوئے روضۂ اطہر چلے

جھک گئی پاسِ ادب سے خود جبیں

دل بھر آیا اور اشکِ تر چلے

مطبوعات جدیدہ

صحیح بخاری ترجمہ اردو - مترجمین مولانا امجد العلی، ابوالفتح، سبحان محمود، قاری احمد رضا حسان، لمبی تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، مجلد معہ رنگین گردپوش، صفحات ۹۴۴، قیمت ۴۵ روپے، ناشر محمد سعید اینڈ سنز تاجران کتب، قرآن محل، مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی،

صحیح بخاری حدیث کی کتابوں میں اصح الکتب مانی جاتی ہے، اس لیے علماء نے اس کی طرف سب سے زیادہ توجہ کی اور اردو میں بھی اس کے کئی ترجمے ہو چکے ہیں، مگر یہ سب پرانے طرز کے ہیں اور ایک رواں اور شگفتہ ترجمہ کی ضرورت اب بھی باقی تھی، محمد سعید اینڈ سنز نے جو حدیث کی متعدد اہم کتابوں کا ترجمہ شائع کر چکے ہیں، صحیح بخاری کے ترجمہ کا پہلا حصہ شائع کیا ہے، جو ابتدا سے کتاب الشروط تک ہے، اور اس میں ۲۵۳۱ حدیثوں کا ترجمہ شامل ہے، ترجمہ رواں اور سلیس ہے اور متن کے ساتھ مختصر ضروری تشریحات بھی درج ہیں، شروع میں ایک مفید مقدمہ ہے جس میں حدیث کی حجیت، اہمیت، تاریخ تدوین حدیث، قرون ثلاثہ، اقسام حدیث کی تعریف و توضیح، رئیس المحدثین امام بخاریؒ کے مختصر حالات اور محدثین کے کارناموں کے متعلق مفید معلومات ہیں، یہ مقدمہ بجائے خود ایک تصنیف کی حیثیت رکھتا ہے، جو لوگ اصل بخاری کا مطالعہ نہیں کر سکتے انھیں اس ترجمہ سے فائدہ اٹھانا چاہیے،

تذکرۂ اولیاء (ہند و پاکستان) - مرتبہ جناب مفتی ولی حسن ٹونکی، چھوٹی تقطیع، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۹۲ - قیمت ۴ روپے، پتہ ایضاً

ہندوستان میں اسلام کی اشاعت میں صوفیائے کرام کا بڑا حصہ ہے، ان کے اعلیٰ اسلامی اخلاق
کے اثرات سے بہت سے غیر مسلم حلقہ بگوش اسلام اور بہت سے مسلمان صلاح و تقویٰ کے زیور سے آراستہ
ہوئے، اس لیے آج بھی ان مقدس بزرگوں کی پاکیزہ زندگی مسلمانوں کے لیے قابل نمونہ ہے، اس
ضرورت کے پیش نظر دارالمصنفین نے ان کے حالات میں ایک کتاب "بزم صوفیہ" کے نام سے شائع
کی تھی، اس کی اشاعت سے پہلے اس کے کچھ حصے مضمون کی شکل میں معارف میں چھپے تھے، جنھیں
لاہور کے ایک ناشر محمد رفیق ملک نے دارالمصنفین کی اجازت کے بغیر چھاپ لیا تھا، تذکرۂ اولیاء کے
مصنف نے بھی تقریباً دس گیارہ اشخاص کے حالات اسی سے نقل کیے ہیں، اور اس خیانت کو
چھپانے کے لیے تھوڑی سی ترمیم و تبدیلی کر دی ہے، پہلے ناشر نے تو مؤلف بزم صوفیہ کا ذکر بھی کر دیا
تھا، مگر اس کتاب کے مصنف نے اس کی بھی ضرورت نہیں سمجھی، اس قسم کی غیر اخلاقی اور غیر قانونی
حرکت کی کسی دیانتدار ناشر یا مؤلف سے توقع نہیں کیجا سکتی، تاہم کتاب عام مسلمانوں کے لیے مفید
ہے، مؤلف نے ان صوفیائے کرام اور اولیاء عظام کے مقدس حالات، روحانی کمالات اور علمی
و عملی خصوصیات آسان اور سلیس زبان میں مرتب کی ہیں،

دکھنی ہندو اور اردو۔ مرتبہ جناب مولوی نصیر الدین صاحب ہاشمی، چھوٹی تقطیع
کاغذ معمولی، کتابت و طباعت اچھی، صفحات ۴۹۰، قیمت ۵، پتہ: سب رس کتاب گھر
ادارۂ ادبیات اردو، خیریت آباد، حیدر آباد، دکن۔

اردو کی ابتدا بھی دکن سے ہوئی تھی، اور انتہا بھی اسی پر ہوئی، چنانچہ اس زمانہ میں اردو
کی سب سے زیادہ سرپرستی حکومت حیدرآباد نے کی، اس لیے اس کا کوئی دور بھی اردو کے شعراء
اور انشاپردازوں سے خالی نہیں رہا، مولوی نصیر الدین ہاشمی، اردو کی تاریخ دکن جن کا خاص
موضوع ہے، اور وہ اس پر کئی کتابیں لکھ چکے ہیں، اور اب یہ نئی کتاب لکھی ہے، اور جیسا کہ نام سے

ظاہر ہے، اس میں دکن کے ان محسنین اردو کا تذکرہ کیا گیا ہے، جنھوں نے اپنی شاعری یا نثر و
صحافت کے ذریعہ اس کی خدمت کی ہے، کتاب چار حصوں میں منقسم ہے، پہلے میں شعراء، دوسرے
میں ادباء و ارباب قلم، تیسرے میں اڈیٹروں اور چوتھے میں وکلاء اور ایڈوکیٹ حضرات کا تذکرہ ہے،
نظم و نثر کے سات دور قائم کیے گئے ہیں، نظم کے پہلے اور نثر کے چار دور تک مصنف کو کسی شاعر یا
انشاء پرداز کا سراغ نہیں لگ سکا جس کے وجوہ انھوں نے تحریر کر دیے ہیں، ان کی تلاش و محنت
نے کئی ہندو شاعر و ادیب خواتین کا پتہ بھی لگایا ہے، یہ تذکرہ اس لحاظ سے بڑا اہم ہے کہ اس میں قمر
ہندو شعراء، ادیبوں اور اڈیٹروں کا ذکر ہے، مصنف نے ان کے کلام اور تحریروں کا نمونہ دیا
ہے، اور اس پر اور ہر دور کے شروع میں اس دور کی خصوصیات اور ادبی و لسانی حالات پر مختصر تبصرہ
بھی کیا ہے، اس طرح یہ تذکرہ ہر لحاظ سے جامع ہے جس سے دکن کے ہندوؤں کی خدمات اردو کا
پتہ چلتا ہے، مصنف نے اس کو مرتب کر کے ایک مفید لسانی و ادبی خدمت انجام دی ہے۔

میرے زمانہ کی دلی۔ مرتبہ جناب ملا واحدی صاحب، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت و
طباعت بہتر، صفحات ۳۲۴، قیمت: ۶، پتہ: دفتر نظام المشائخ ۱۹، جیکب لائنز کراچی

دلی کئی مرتبہ اجڑی اور بسی اور بقول ملا واحدی اسے نو زخم لگ چکے ہیں، ہر زمانہ میں لوگوں نے
اس کی ویرانی اور بربادی کا ماتم کیا ہے، لیکن ۱۹۴۷ء میں تقسیم ملک کے بعد اسے جو زخم لگا اس نے
اس کی پرانی تہذیب و روایات کا خاتمہ ہی کر دیا، ملا واحدی نے اسی دلی کی بربادی کا اپنی پر اثر
اور ٹکسالی زبان میں ماتم کیا ہے، اس حصہ میں پانچ ابواب ہیں، پہلے باب میں دلی چھوڑنے سے قبل
۱۹۴۷ء کے فسادات کے زمانہ میں اس کی بے بسی، اہل دلی کی خانماں بربادی، دوسرے میں دہلی
چھوڑنے کے بعد پاکستان کی پر مشقت ہجرت کا ذکر ہے، پھر دلی کی اہمیت اور اس کے نو زخموں
کی کہانی، اور آخر میں "میرے زمانہ کی دلی" کے عنوان سے ان کے زمانہ کی دلی کا مفصل تذکرہ ہے،

جس میں دلی مرحوم کے ممتاز ہندو مسلمانوں، ان کی طرز معاشرت، رکھ رکھاؤ وغیرہ اور عوام میں کبابیوں اور بھکاریوں تک کا ذکر ہے جس سے دلی کے مختلف طبقوں کی معاشرت اور خصوصیات کا پورا نقشہ اور دلی مرحوم کی تصویر سامنے آجاتی ہے، اس لحاظ سے یہ کتاب بڑی مؤثر، سبق آموز اور ہندوستان کی پرانی مشترکہ تہذیب کے شیدائیوں کے مطالعہ کے لائق ہے۔

ارمغان۔ لمبی تقطیع، کاغذ معمولی، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۱۳۴، قیمت علاوہ محصولڈاک عہ پتہ: نزہت کدہ، اعظم جاہی سڑک، حیدرآباد دکن۔

حضرت علیؓ کی چودہ سو سالہ برسی کے موقعہ پر گذشتہ سال فروری ۵۸ء میں حیدرآباد کے ۵۰ مقامی شیعی اداروں نے متحدہ طور پر انکا جشن منایا تھا، یہ ارمغان اسی جشن کے تین جلسوں کی روداد اور اسکی تقریروں (نظم ونثر) پر مشتمل ہے، تقریروں میں جناب امیرؓ کے فضائل وکمالات کو شیعی نقطۂ نظر سے پیش کیا گیا ہے، جو روایات نقل کی گئی ہیں اور انکی جو تشریح و توجیہہ کی گئی ہے وہ عقلی ونقلی دونوں حیثیتوں سے قابل بحث ونظر ہے، اس لیے اس کتاب کا فائدہ محدود ہوگیا ہے، تاہم اس میں حضرت علیؓ کے متفقہ فضائل اور بعض خطبات کا ترجمہ بھی دیدیا گیا ہے، جس سے عام مسلمان بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

انتخاب اردو۔ متوسط تقطیع، خوبصورت ٹائپ، صفحات ۱۷۸، قیمت عہ شائع کردہ اسکول اینڈ کالج بک اسٹال بمبئی نمبر ۴

اردو نظم ونثر کے متعدد منتخب مجموعے موجود ہیں، یہ نیا مجموعہ ایس ایس سی کے امتحان بورڈ بمبئی اسٹیٹ پونہ نے مرتب کیا ہے، اور اپنے لیے ۶۱-۱۹۶۰ء تک مخصوص کرالیا ہے، انتخاب اچھا ہے، اور اس میں ادبی پہلو کے ساتھ تاریخی پہلو اور سبق آموزی کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے، اس انتخاب میں اردو کے بہت سے مشاہیر کے انتخاب آگئے ہیں، لیکن اب انکی تعداد اتنی ہوگئی ہے کہ ایک مختصر انتخاب میں ان سب کا احاطہ دشوار ہے، اسلیے کچھ مشاہیر چھوٹ بھی گئے ہیں، جس مقصد کیلئے انتخاب کیا گیا ہے اس کے لیے مفید ہے۔

"ض"